El anuncio del Ángel y la objeción de María

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS
Instituto "Francisco Suárez" del C.S.I.C.
Duque de Medinaceli, 6. Madrid.

Sumario

El autor aplica al relato lucano de la Anunciación a María sus conclusiones respecto a la naturaleza y constitutivos del procedimiento literario bíblico en la descripción de los anuncios divinos que expuso en esta misma Revista (vol. 42 (1984), cuad. 1-2, pp. 21-70). Insiste especialmente en el carácter de artificio literario que, según él, ha de atribuirse a la objeción de quien recibe el anuncio, cuya finalidad es recabar del mensajero la reafirmación de su mensaje.

Summary

Angel's announcement and Mary's objection

The author applies to Luke's account of Anunciation to Mary his conclusions about nature and elements of a literary pattern in Bible to draw haevenly announcements of birth amd mission (See "Estudios Biblicos" 1984, cuad. 1-2). Wiht special emphasis is underlined the literary device consisting in the destinary's objection having as finality to obtein by entreaty the reaffirmation of message in the mouth of messenger.

1. *Tiempo y lugar*

El relato de la Anunciación a María comienza con una indicación cronológica: ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ.

Absolutamente hablando, podría referirse al sexto mes del año: sobre todo teniendo en cuenta que *Jubileos* 16,12 dice que Dios visitó a Sara y le concedió concebir *en el sexto mes del año* (1).

(1) Con todo, es muy difícil precisar cuál era el sexto mes del calendario judío. Para unos, el año comenzaba con el mes de Tišri y el sexto era el mes de Adar, anterior al de Nisán (marzo-abril); estaríamos, pues, en nuestro febrero-marzo, que prevaleció como fecha de la Encarnación (25 marzo) en la liturgia romana cuando, a partir de mediados del siglo IV, se fijó la Navidad en el 25 de

Estudios Bíblicos 42 (1984) 315-362.

Pero la mención en el v. 24 de los *cinco meses* de ocultamiento de Isabel sugiere que en nuestro caso se haga referencia al sexto mes del embarazo de la madre del Bautista; sospecha que parece confirmarse en el v. 36 donde el ángel anuncia a María que su "pariente Isabel ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el *sexto mes* para la teninida por estéril".

VÖLTER admite que se refiera al sexto del embarazo de Isabel; pero la indicación cronológica serviría para datar, según él, la visita que Gabriel hacía a la madre de Juan en el relato original baptista, y que Lucas convirtió en visita de María a Isabel, tras añadir por su cuenta el actual relato de la Anunciación a la Virgen (2). Sus argumentos no pueden ser más endebles: el paralelismo con el anuncio del nacimiento de Sansón (Jueces 13) donde el ángel habla primero a la madre sola y luego al padre y a la madre; y el hecho de que la visita llene del Espíritu Santo a Isabel (Lc 1,41), cosa que, según Völter, va mejor si se trata de un ángel (!!!).

En cualquier caso, piensa SPITTA que la datación de Lc 1,26 no sirve para fijar la fecha del nacimiento de Jesús, puesto que Lc 1,26-38 refiere un anuncio muy anterior a la fecha del nacimiento. Jesús nació "en aquellos días" (Lc 2,1), que son "el día de su manifestación (de Juan) a Israel" (Lc 1,80); y esta manifestación hubo de suceder cuando Juan tenía ya al menos 20 años, como se desprende de los Evangelios para los cuales el movimiento inaugurado por el Bautista es sensiblemente anterior al ministerio de Jesús (3).

A la datación cronológica sigue la ubicación geográfica del episodio. Se dice que el ángel es enviado εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἧ ὄνομα Ναζάρεθ. La ausencia de las tres últimas palabras en el cod. Beza y algunos mss. de la Vetus Latina carece de importancia (4).

Γαλιλαία, del hebreo גליל - גלל significa círculo o región, circunscripción o distrito (en italiano, circondario) y designa en Palestina la parte norte de la Cisjordania. Comprendía poco más o menos los territorios de las tribus de Aser, Zabulón y Neftalí. En ella se encontraban las 20 fortalezas que Salomón cedió al Rey de Hiram a cambio

---

diciembre. Para otros, en cambio, el año debía comenzar con Nisán (cfr. Ex 12,1; Est 3,7; 8,9) y entonces el sexto mes debía ser Elul (agosto-septiembre). Cfr. U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi* (Romae, P.I.B., 1933) p. 36s.

(2) DANIEL VÖLTER, *Die evanglischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911), p. 17s.

(3) F. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die hymnen in Luke 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente pp. 290s. Por su parte LUTTEROTH, *Le récensement de Quirinius en Judée* (Paris, 1865) pp. 31-35 cree que "el día de la manifestación de Juan a Israel" pudo ser la edad de 12 años cuando es llevado al Templo y comienza a estar obligado a la Ley.

(4) Véase, no obstante, R. LEANEY, *The Birth Narratives in St Luke and St. Matthew*, en NTS 8 (1961/62) 158-166, concretamente p. 161s.

de las aportaciones de sus súbditos a la construcción del Templo (3 Re 9,11), y en las que por lo tanto podían vivir tranquilamente los paganos. De ahí el nombre de "Galilea de los Gentiles" en Is 9,1 (cfr. Mt 4,15) y de "Galilea de los extranjeros" en 1 Mac 5,15. En el tiempo a que hace referencia Lc 1,26 pertenecía al Reino de Herodes el Grande, a cuya muerte el año 4 antes de Cristo pasó a constituir, junto con Perea, la tetrarquía de su hijo Herodes Antipas. Formó parte más tarde del reino de Herodes Agripa I (41-44). Fue gobernada por Procuradores romanos hasta la Guerra del 67, si bien algunas ciudades —entre ellas Tiberíades y Tarijea (Magdala)— pertenecieron a Herodes Agripa II desde el año 55 hasta su muerte hacia el año 92.

Ναζαρέθ no es siquiera mencionada en el Antiguo Testamento, ni en Flavio Josefo, ni en el Talmud. Con razón podía Natanael extrañarse de que de ella pudiera salir cosa buena (Jn 1,46). La más antigua mención de Nazaret se encuentra en un fragmento de mármol procedente de las excavaciones llevadas a cabo en Cesarea junto al mar durante el verano de 1962. Se trata de una lista de las familias sacerdotales que se sucedían en el servicio del Templo (cfr. 1 Cron 24,10) con la indicación de su respectivo lugar de residencia. La inscripción pertenece al siglo IV o III antes de Cristo. Y en ella se dice: *El turno 18 Hapizzez* (*Haphses*) *en Nasoret* (5). El nombre, derivado del hebreo נזר significa "Guarda", "vigía", "atalaya", sin duda porque lo era su situación en la vertiente meridional del monte Ek-Sikh asomada a la llanura de Esdrelón. En Isaías 11,1 se describe al futuro Mesías como נזר = "retoño" del tronco de Jesé: El hecho de que el Mesías sea frecuentemente descrito como descendiente del tronco davídico parece haber dado pie a Mt 2,23 para relacionar el origen nazaretano de Jesús con "lo dicho por los profetas: que será llamado nazareno" (6).

---

(5) Cfr. M. Avi-Yonah, *L'inscription "Nazareth" à Césarée*, en "Bible et Terre Sainte" 61 (1964) 2-5.

(6) Entre la abundantísima bibliografía sobre el tema, puede verse: J. Halévy, Ναζοραῖος en "Revue Semitique" 11 (1903) 232-239; H. Zimmer, *Nazaräer* (*Nazarener*) *Mt 2,23*, en ZDMG 74 (1920) 429-439; W. Gaspari, *Mt 2,23 nach alttestamentlichen Voraussetzungen*, en ZNW 21 (1922) 122-127; U. Holzmeister, "*Quoniam Nazareus vocabitur*" (*Mt 2,23*), en VD 17 (1937) 21-26; S. Lyonnet, "*Quoniam Nazareus vocabitur*", en "Biblica" 25 (1944) 196-206; W. F. Albright, *The Names "Nazareth" and "Nazorean"*, en JBL 65 (1946) 397-401; A. Medebielle, "*Quoniam Nazareus vocabitur*" (*Mt 2,23*), en "Studia Anselmiana" 27/28 (1951) 301-326; M. Black, *Nazoraios*, en *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford, Clarendon, 1954)², p. 143-146; Bertil Gärtner, *Die rätselhaften Termini: Nazoräer und Iskariot* (Uppsala, Gleerup, 1957) p. 5-36; E. Zolli, *Nazarenus Vocabitur*, en ZNW 49 (1958) 135-136; J. G. Rembry, "*Quoniam Nazareus vocabitur*" (*Mt 2,23*), en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 12 (1961/62) 46-65; E. Schweizer, *Er wird Nazoräer heissen* (*zu Mc 1,24; Mt 2,23*), en *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für Joachim Jeremias (Berlin, 1964) 90-93; J. A. Sanders, *Nazoraios in Mt 2,23*, en JBL 84 (1965) 169-172; H. H. Schaeder,

La ciudad está a unos 140 kilómetros al Norte de Jerusalén y a la altura de unos 300 metros sobre el nivel del mar.

2. *La destinataria* (*v. 27*).

El v. 27 describe a la protagonista del anuncio, destacando su condición de virgen desposada.

El mensajero es el mismo del anuncio a Zacarías (ὁ ἄνγελος Γαβριὴλ) que, como allí, también aquí es enviado (ἀπεστάλη) por Dios.

La destinataria, María, es calificada παρθένος ἐμνηστευμένη.

De suyo παρθένος puede significar tanto la "mujer que no ha tenido relaciones sexuales con varón", como la simple "muchacha joven" o "no casada", prescindiendo de la referencia sexual (7). Y así en los LXX παρθένος traduce indistintamente los tres términos hebreos (עלמה נערה בתולה) de los cuales sólo el primero significa expresamente "mujer que no ha conocido varón" o "a la que no ha conocido varón" (Gen 24,16; Jueces 21,12; Ex 22,15; Dt 22,19), mientras que los otros dos indican preferentemente muchacha joven. Ejemplo clásico de esta plurivalencia de παρθένος en los LXX es el caso de Gen 24,16 donde el mismo término griego traduce las expresiones hebreas בתולה-נער. Se dice de Rebeca que era *joven* de muy buen ver y *virgen* a la cual no había conocido varón. El TM emplea נער en el rimer caso y בתולה para el segundo: los LXX emplean παρθένος en ambos casos.

Todavía en la literatura rabínica hay una tercera acepción, que recientemente ha puesto de relieve G. VERMES (8): Virgen sería la "mujer que no ha tenido la primera menstruación", aunque haya tenido

---

Ναζαρήνος-Ναζωραῖος en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 879-884; E. ZUCKSCHWARDT, *Nazoraios in Matth 2,23*, en TZ 31 (1975) 65-77; W. B. TATUM, *Matthew 2,23. Wordplay and Misleading Translations*, en BibTrans 27 (1976) 135-138; D. B. TAYLOR, *Jesus of Nazaret*, en ExpTim 92 (1981) 336-337; H. P. RÜGER, *Nazareth-Nazara-Nazarenos-Nazoraios*, en ZNW 72 (1981) 257-263.

(7) Sobre el uso ambiguo de παρθέρος cfr. C. H. DODD, *New Testament Translation Problems I* (artículo póstumo publicado por C. F. D. Moule), en BibTrans 27 (1976) 301-311, concretamente p. 301-305; a favor del sentido de virginidad estricta en nuestro pasaje, J. CARMIGNAC, *The Meaning of Parthenos in Luke 1,27* (A reply to C. H. Dodd), en BibTrans 28 (1977) 327-330. Sobre los diversos términos bíblicos, cfr. H. M. ORLINSKY, art. *Virgin* en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York and Nashville, Abingdon Press, 1976), p. 939-940.

(8) GEZA VERMES, *Jesus the Jew* (London, 1973) p. 218s. En la misma línea J. MASSINGER FORD en dos artículos *Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor 7)*, en NTS 10 (1964) 361-365 y *The Meaning of "Virgin"* en NTS 12 (1966) 293-299, se había esforzado en probar con textos de la *Mishna* que *virgen* puede significar una casada si no ha tenido la regla o no tiene 13 años, la viuda joven de un primer matrimonio, y una divorciada tras simple desposorio (a la que se oponen las que 1 Tim 5,3-16 llama "quae vere viduae sunt").

hijos. Absolutamente hablando la hipótesis es posible, si la primera ovulación de una mujer es fecundada. Más aún, si tras el primer parto, vuelve a quedar embarazada antes de la regla subsiguiente, podría ser en este sentido madre virgen de dos hijos; y así sucesivamente. Los testimonios aducidos son fundamentalmente éstos: Según la Mishna (*Nidda* 1,14) es virgen "la que no ha visto sangre (de menstruación) aunque esté casada". En la Tosefta (*Nidda* 1,6) Rabi Eliezer ben Hyrkanos dice: "Llamo virgen a quien no ha visto nunca la sangre (de la menstuación), aunque esté casada y tenga hijos, hasta que la vea por vez primera". Y el Talmud de Jerusalén (*Nidda* 1,49a) comenta la anterior definición de la Mishna: "Es virgen en cuanto a la menstruación, pero no es virgen en cuanto a la señal de la virginidad (no rotura del hymen). Algunas veces es virgen respecto a lo último, pero no es virgen respecto a la menstruación".

En base a esta documentación Vermés sugiere tímidamente y SCHEIFLER afirma abiertamente (9) que ese es el alcance de παρθένος en Lc 1,27: María habría concebido de su matrimonio normal con José, pero su concepción habría sido precoz (anterior a su primera regla) y en ese sentido virginal.

Ocurre, sin embargo, que la aducida sutileza de la Mishna es totalmente ajena al pensamiento bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, el cual sólo conoce la doble acepción de παρθένος antes mencionada: jovencita en edad (casada o soltera), y mujer (joven o anciana) que no ha tenido relaciones sexuales con varón. El contexto suele aclarar en cada caso cuál de las dos acepciones hay que elegir, o si el término debe tomarse en sentido cumulativo: joven intacta.

En nuestro caso, es evidente que María, según va a confesar más adelante (Lc 1,34), es virgen en sentido sexual: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω (10). Pero seguramente era además jovencita, y παρθένος le va asimismo muy bien como indicativo de edad.

Los que, como más adelante veremos, consideran interpolado el v. 34 que exige la interpretación sexual de παρθένος piensan que el término debería quedar impreciso en 1,27 y limitado a su acepción más genérica de mujer joven. Pero el razonamiento no es válido, porque la autenticidad del v. 34 es indudable.

Piensan otros que el relato lucano de la Anunciación a María presenta un climax ascendente que culmina en el anuncio expreso de la concepción virginal por obra del Espíritu Santo. El autor piensa que

(9) J. R. SCHEIFLER, *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la Infancia de Jesús*, en "Sal Terrae" (1977) 835-851.

(10) Cfr. ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p. 71-79.

María es virgen en sentido sexual y que como tal va a concebir; pero no quiere decirlo desde el principio y deja su primera frase en la imprecisión característica del término παρθένος.

Personalmente pienso que el relato pone el acento en la condición de desposada que implícitamente supone la virginidad en sentido sexual. La expresión exactamente recurre en Dt 22,23 donde se contempla el caso de la violación de una desposada. La situación jurídica es la misma que en nuestro caso, y es descrita como en Lc 1,17 παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρί = נער(ה) בתולה מארשה לאיש (11).

Cuando se trata de violación de una virgen no desposada (Ex 22,15) la situación jurídica es παρθένον ἀμνήστευτον, que en hebreo suena בתולה אשר לא ארשה.

Nos hallamos, pues, en Lc 1,17 ante una expresión jurídica que indica la situación de virgen desposada, y afirma en recto el estado social de desposada, y en oblicuo, al menos como presunción, la condición de virgen en sentido sexual.

La "virgen" que protagoniza la Anunciación de Lc 1,26-38 estaba en aquel momento ἐμνηστευμένη ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ (Lc 1,27).

Lucas no precisa más.

Mateo, en cambio, puede ayudarnos a concretar el verdadero alcance de la situación jurídica de María.

Cuando aparezcan los signos de su embarazo y José dude sobre la actitud que deba tomar frente a ella, Mateo dirá (Mt 1,18) que estaba μνηστευθεῖσα ... τῷ Ἰωσεφ el cual (Ἰωσὴφ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς) recibirá del ángel el encargo de παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου (Mt 1,20), cosa que José realizará puntualmente (καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ: Mt 1,24).

¿Cuál era, según estos datos, la verdadera situación de María y José en el momento de la doble anunciación y en qué cambió tras la visión en sueños de José?

Ya en los Comentarios de los Santos Padres aparecen diferencias de opiniones que se repiten en los comentaristas posteriores y perduran hasta nuestros días. Piensan unos que María y José vivían, ya *casados*, en la residencia de este último; que la intención de José era *despedirla* ocultamente, y que el consejo del ángel fue *retenerla* (12). Opina, en cambio, la mayoría que estaban simplemente *des-*

---

(11) Así retraducen Lc 1,27 —suprimiendo נער (ה) — RESCH y DELITZSCH.

(12) Así H. DIEPEN, *Cum esset desponsata. Een geval van theologische exegese*, en "Ons Geloof" 28 (1946) 147-167; D. FRANGIPANE, *Utrum Beata Virgo Maria ab angelo salutata jam in domo Joseph ut conjux fuerit*, en VD 25 (1947) 99-111; C. M. HENZE, *Beatissima Virgo, cum coelestem excepit nuntium, S. Joseph non solis sponsalibus, sed nuptiis juncta erat et cum eo habitabat*, en "Divus Thomas" (Piacenza) 51 (1948) 46-58; IDEM, *Bezeichnet "desponsata" in Mt 1,18 und Lk 1,27 und 2,5 eine Verlobte oder eine Vermählte?*, en "Theologische-Praktischen Quar-

posados y María estaba aún en casa de sus padres o parientes; que José pensaba *repudiarla* en secreto, y que el encargo del ángel fue *conducirla a su propia casa* realizando así la segunda y definitiva ceremonia del matrimonio (13).

La razón fundamental de estas discrepancias es el escaso y poco seguro conocimiento que se tiene acerca del derecho y las costumbres matrimoniales judías en tiempo de Cristo. Tal conocimiento es escaso y poco seguro, porque carecemos de fuentes contemporáneas del Nuevo Testamento. No sabemos con seguridad en qué medida lo establecido en la legislación mosaica seguía en vigor por esas fechas, ni en qué grado las prescripciones talmúdicas, de varios siglos después, estaban ya en uso cuando vivieron María y José. Pudieron las ordenaciones mosaicas haber caído en desuso, y tal vez todavía no habían entrado en vigor las posteriores prescripciones talmúdicas.

Con toda certeza se puede dar por vigente en tiempo de Cristo lo que, habiendo sido establecido en la legislación mosaica, aparece reglamentado en los rabinos. Con arreglo a este principio se puede dar por seguro:

— Que el matrimonio judío en tiempo de Cristo constaba de dos actos distintos, temporalmente separados: los *esponsales* o concertación del matrimonio y la real celebración del mismo mediante la *conducción de la esposa a casa del esposo*. La diferencia y separación entre los dos aparece claramente en Dt 20,7 cuando, junto a las otras dos causas eximentes del servicio militar (haber edificado una casa y no haberla estrenado; haber plantado una viña y no haberla disfrutado), se menciona asimismo la de haber *desposado* una mujer y no haberla *conducido*: אשר ארש אשה ולא לקחה = ὅστις μεμνήστευται γυναῖκα καὶ οὐκ ἔλαβεν αὐτήν. Coincide la tradición rabínica posterior que llama frecuentemente al primer acto ארוסין (adquisición) o קדושין (santificación, separación), y al segundo נשואין (conducción). Se dice en *Exodus Rabba* 15 (79b): "En el tiempo presente Dios es para el pueblo de Israel como el varón desposado; al final, en el tiempo mesiánico, será la celebración del matrimonio". La termino-

---

talschrift" 101 (1953) 308-313; C. LATTEY, "*Ad Virginem desponsatam viro*" (*Lc 1,27*), en VD 30 (1952) 30-33; T. FAHY, *The Marriage of Our Lady and St. Joseph*, en "Irish Theological Quarterly" 24 (1957) 261-267; J. LEAL, *Una virgen desposada* (*Lc 1,27*), en CB 9 (1952) 145-147; IDEM, *José, su marido, como era bueno y no quería afrentarla, tenía pensado dejarla ocultamente* (*Mt 1,19*), en CB 9 (1952) 215-217.

(13) Véanse los principales argumentos de esta opinión en G. M. PERRELLA, *Beata Virgo María, cum coelestem excepit nuntium, Sancto Joseph sponsalibus solis, nun vero nuptiis, juncta erat*, en "Divus Thomas" (Piacenza) 35 (1932) 378-398; 519-531; U. HOLZMEISTER, *Quaestiones biblicae de Sancto Joseph*, en VD 22 (1944) 202-224 (concretamente 202-212); IDEM, *De nuptiis S. Joseph*, en VD 25 (1947) 145-149 (contra Frangipane).

ÍNDICE

logía al designar ambas acciones es idéntica en la Biblia y en la literatura rabínica: desposar es ארס־ארש, y conducir a casa לקח ו נשא.

— El primer acto (ארוסין) convertía a los *desposados* en verdadero *marido* (בעל־איש= ἀνήρ) y *mujer* (אשתו-γυνή). Recuérdese Ger 29,21 donde Jacob, que ha desposado a Raquel al precio de siete años de servicio a su padre (Gen 29,18), pasados éstos, le dice a Labán: "Dame mi mujer (את אשת= τὴν γυναῖκα μοῦ) porque se ha cumplido el plazo y quiero entrar a ella" (14). De hecho, las prescripciones rabínicas consideran *viuda* a la desposada cuyo esposo fallece antes de la boda: Así *Jebamot* 6,4 y *Kethuboth* 4,2 distinguen entre la viuda que queda tal después de *qiddusim* y la que enviuda después de *nissu'im*. Sólo con esta última considera prohibido *Jebamoth* 6,4 el matrimonio con viuda que a los sacerdotes prohibe Lev 21,13s. Y *Jebamoth* 4,10 extiende a la *desposada* viuda la ley del levirato. *Nedarim* 10,1 hace extensiva al simple *desposado* la facultad de invalidar los votos que al *marido* concede Num 30,7-9.

— La *infidelidad de la simple desposada* era castigada con la pena de lapidación. Así lo establecía para ambos cómplices Dt 22,23-25 si el "adulterio" se comete en la ciudad donde la mujer pudo gritar en caso de violencia; para el hombre solo, si el crimen ocurrió en el campo donde, aunque gritare, la mujer no pudo ser oída. *Sanhedrin* 7,4.9 mantiene esa pena sólo para el caso de adulterio con mujer *desposada;* si se tratare de mujer casada (*conducida*), la pena debía ser estrangulación (*Sanhedrin,* 11,1.5).

Junto a estas prescripciones relativas a los esponsales y al matrimonio judíos, que con toda probabilidad estaban en vigor en tiempos del Nuevo Testamento, hay otras cuya vigencia entonces es muy problemática porque el silencio del Antiguo Testamento sugiere una época tardía para su introducción, o porque la contradicción entre la praxis bíblica y la rabínica no nos permite saber cuándo tuvo lugar el cambio.

Nada dice la Biblia sobre el posible *repudio de una desposada;* pero *Gittin* 6,2 da por supuesta la necesidad de hacerlo *mediante libelo* de repudio, al establecer que éste puede serle entregado a ella o a su padre.

En otro orden de cosas, mientras los textos bíblicos parecen permitir la *conducción de la esposa a casa del marido* en cualquier momento a partir de los desposorios y la historia bíblica presenta casos variadísimos, las prescripciones rabínicas son taxativas: entre uno y

(14) Tal vez se trata de una desposada viuda en Joel 1,8 donde se dice a Sión que llore como una *virgen*... al *marido* de su juventud ... כבתולה על בעל נעוריה = ἐπὶ τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν.

otro acto —desposorios y conducción— debía mediar un año si la desposada era soltera; un mes, si era viuda de anterior matrimonio (*Kethuboth* 5,2 y 57b). Asimismo, la conducción a casa del esposo debía tener lugar en jueves si era viuda; pero si era soltera, en miércoles para que el marido pudiera denunciar cuanto antes a los tribunales —que se reunían en jueves— la posible comprobación de que la esposa no había ido virgen al matrimonio (*Kethuboth* 1,1).

Oscuro queda —por las mismas razones apuntadas— si antes de la conducción a casa del esposo estaban permitidas las *relaciones conyugales plenas*. La Biblia no dice nada. Los escritos rabínicos tampoco son muy explícitos. Más que ley obligatoria, parece que era cuestión de decencia la prohibición de cohabitar maritalmente en casa de los padres de la novia, a la que hace referencia Rabí Levi (alrededor del año 200), para el cual "comer los ácimos en la parasceve de la Pascua (es decir, antes de las vísperas que era el tiempo legítimo) es como tener comercio carnal con la esposa en casa del suegro" y "el que tal hace en casa del suegro, es azotado". La Misha parece reconocer (*Kethuboth* 1,5; *Jebamoth* 4,10) que los desposados en Judea podían hacer uso del matrimonio antes de la boda. Si el Talmud de Babilonia (*Kethuboth* 12a) advierte que en Galilea eran más severos, ello debe atribuirse tal vez a la mayor presencia en la región de habitantes extranjeros que, habituados al derecho romano, establecían mayor distinción entre los desposorios (simple promesa de futuro) y el matrimonio propiamente dicho. Entre los mismos judíos, con el tiempo fue cediendo la importancia y valor matrimonial de los desposorios, que terminaron siendo una mera promesa acompañada de la *traditio anuli* o entrega del anillo.

A la luz de estos datos arqueológicos podemos reconstruir la situación en que se encontraban María y José al momento de la Anunciación.

Ἐμνηστευμένη y μνηστευθεῖσα indican evidentemente el estado que resultaba tras el acto de los esponsales judíos: María estaba simplemente *desposada*.

Μνηστευω —que en el Nuevo Testamento sólo recurre en estos tres pasajes: Mt 1,18; Lc 1,27 y 2,5— en la versión de los LXX traduce siempre ארש אשה = adquirir mujer, que corresponde al primer acto del matrimonio judío. Si Lucas considera a María desposada ἀνδρί, y Mt llama a José ὁ ἀνὴρ αὐτῆς y a María τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ya hemos visto que los desposorios judíos convertían a los esposos en verdaderos *marido* y *mujer*. Mayor dificultad entraña la presencia como lección variante de ἐμνηστευμένη en Lc 2,5 donde expresa la situación social de María en el viaje a Belén con José para el empadronamiento. Todo hace pensar que para esas fechas ya había tenido lugar la con-

ducción de María a casa de José a la que hace referencia Mt 1,20.24 y con la cual terminaba el tiempo de los desposorios y se consideraba plenamente realizado el matrimonio. Tanto si ἐμνηστευμένη es aquí una glosa —falta en algunos códices que sólo tienen γυναικι y acompañada de γυναικι recurre en otros— como si es la lectura original, su inclusión es debida sin duda al propósito de recalcar la concepción virginal. Ἐμνηστευμένη era expresión válida para indicar virginidad, porque ésta se presumía en toda desposada, si no era viuda.

La cierto es que πνηστευθεῖσα en Mt 1,18 y ἐμνηστευμένη en Lc 1,27 indudablemente expresan el estado de una mujer ya desposada, pero todavía en el espacio de tiempo anterior a la conducción a casa del esposo, ya que el primer Evangelista para decir que el ángel le pidió esto a José (Mt 1,20) y que José lo realizó (Mt 1,24) emplea el verbo παραλαμβάνω con que los LXX traducen 19 veces לקח אשה (15) y 9 veces נשא אשה (16), que son los términos bíblicos clásicos para indicar el segundo acto del matrimonio, la conducción de la esposa a casa del marido.

Los argumentos de los que sostienen que ἐμνηστευμένη significa "plenamente casada y habitando ya en casa de José" pueden verse en FRANGIPANE, artículo citado en la nota 12. Prevalecen las consideraciones subjetivas: Así se evita que nadie pudiera pensar en un embarazo anterior a la boda; sólo estando casada, pudo María ausentarse tres meses en casa de Isabel y asistir a una parturienta (!!); así queda, finalmente, más claro en Lc 1,34 el previo voto de virginidad (a pesar de estar casada, no usa del matrimonio). El único argumento objetivo es el empleo de ἐμνηστευμένη en Lc 2,5 donde ciertamente ha tenido ya lugar la conducción a casa de José; pero la autenticidad es críticamente muy dudosa. En cuanto a Mt 1,18-25, traducen arbitrariamente συνελθεῖν por *matrimonio uti*, ἀπολῦσαι por *a domo dimittere*, y παραλαβεῖν por *domi retinere* o *reassumere*.

La mención de José, esposo de María, va acompañada de la expresión ἐξ οἴκου Δαυίδ que no sabríamos decir si se refiere a José o a María (17). Me inclinaría a pensar que, tanto aquí como sobre todo en Lc 2,4, el autor de Lucas 1-2 piensa directamente en José. La reasunción en el estico siguiente del lejano παρθένος (καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρ-

(15) Cfr. Gen 4,19; 6,2; 19,14; 21,1; 24,4; 36,2; Ex 6,25; 21,10; 34,16; Dt 24,1.3.4; 25,5; Jueces 14,2.3.8; 1 Sam 25,43; 3 Re 7,8.

(16) Véanse Jueces 21,23 Ruth 1,4; Esd 9,2.12; 10,44; Neh 13,25; 2 Cron 11,21; 13,21; 24,3. Unica excepción 2 Cron 11,21.

(17) Cfr. J. FISHER, *Der davidische Abkunft der Mutter Jesu biblische patristische Untersuchung*, en "Weidenauerstudien" 4 (1911) 1-115; J. LEAL, *De la casa de David (Lc 1,27)*, en CB 9 (1952) 267-269. Es sin duda exagerado afirmar, como hace GREGORIO ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (Madrid, B.A.C., 1945) p. 11, que es de fe que la Bienaventurada Virgen María era de la tribu de Judá y de la familia de David.

θένου Μαριάμ) en lugar de un simple αὐτῆς, da a entender que la anterior indicación ἐξ οἴκου Δαυίδ va referida a José (18). En todo caso, con ello nada se dice sobre el origen davídico de María, ni en sentido afirmativo, ni en sentido negativo.

Si no hubiera más datos que éstos, la conclusión sería que para el autor de Lucas 1-2 o la Virgen era de la misma familia de David o la cosa no tenía mayor importancia una vez que lo era José. Cualquiera de las dos hipótesis justificaría la seguridad con que el ángel va a decir, refiriéndose al hijo de María: "El Señor Dios le dará el trono de *David su padre*" (Lc 1,32).

Pero Lc 1,36 llama συγγενίς de María a Isabel, de la que ha dicho poco antes (1,5) que era ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών. ¿Pensó el autor de Lucas 1-2 que María era de la tribu de Leví?

Quede ante todo muy claro que esta suposición no comprometería el origen davídico de Cristo que, como más adelante veremos, considero históricamente indudable, y que estaría suficientemente asegurado por la paternidad legal de José. Pienso, por tanto, que de suyo no tiene ninguna fuerza para probar el origen davídico de María la idea que se tenga sobre la ascendencia davídica de Jesús.

Sin embargo, de otra parte, el hecho de que María sea llamada συγγενίς de una hija de Aarón, no significa necesariamente que ella fuera de la tribu de Leví. Bastaba, por ejemplo, que la abuela de la Virgen —abuela también o madre de Isabel, si suponemos a las dos protagonistas tía y sobrina— hubiera casado con un sacerdote. En esta hipótesis, serían levitas Isabel y la madre de la Virgen; pero si ésta última casó con uno de la familia de David, la Virgen pertenecería ya a la tribu de Judá (19).

Cierto que, frente a la tradición unánime del Nuevo Testamento coincidente en atribuir a Jesús ascendencia davídica (20), había otra corriente, representada por el *Testamento de los 12 Patriarcas*, que consideraba ideal un Mesías ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰοὺδα ὡς βασιλέα (*Test. Simeon* 7,2; cfr. *Levi* 2,11; *Dan* 5,10; *Gad* 8,1; *José* 19,11). Esta creencia era explicable en la época de los asmoneos, sacerdotes que ostentaban el poder real; sobre todo teniendo en cuenta que el Mesías estaba anunciado como Rey y como Sacerdote. (También era esperado como Profeta, pero en cuanto tal no tenía por qué per-

(18) No hay motivo suficiente para considerar glosa tardía la frase ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, como hace PAUL GÄCHTER, *Der Verkundigungsbericht*, en ZKT 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p. 330s., bajo el pretexto de que José no desempeña ningún papel en el resto del relato, y en base a que sin esa frase el texto fluye con mayor claridad y no choca con el v. 34.

(19) Es la solución ofrecida —como más adelante veremos— por el Comentario del sirio Iso'dad a que hace referencia E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth*, en ExpTim 17 (1905) 140.

(20) Véase más adelante, al comentar Lc 1,32

tenecer a determinada tribu). Se comprende que en esta línea interesara presentar a Jesús como descendiente de Leví por parte de madre, ya que por José era descendiente de Judá.

En el resto del Nuevo Testamento no hay un solo pasaje que ofrezca el más leve apoyo a esta corriente. *Hebreos* rechaza expresamente la ascendencia levítica de Jesús (Heb 7,13s). Pero no sería nada extraño que el autor judío-cristiano, *de origen sacerdotal,* que escribió originalmente Lucas 1-2 simpatizara con esa idea y dejara voluntariamente ambigua la ascendencia de María. Porque es lo cierto que, tanto aquí como en Lc 2,4, pone todo el acento en la ascendencia davídica de José, sin afirmarla expresamente para María, y subrayando más adelante el impreciso parentesco de la Virgen con la hija de Aarón, Isabel.

Ello hace que la tradición cristiana primitiva, junto a afirmaciones tajantes del origen davídico de María como la de S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano y el Protoevangelio actual, presente testimonios favorables a la ascendencia levítica de María, como el fragmento de Hipólito, S. Efrem y S. Agustín, partidarios de que en Cristo se han juntado las dos sangres (de Judá y de Leví). Bien es verdad que ninguno considera a la Virgen hija de sacerdote, cosa que expresamente rechaza SAN AGUSTÍN (21).

Es frecuente en los partidarios del origen davídico de María argumentar de la obligación o costumbre de casarse con miembros de la misma tribu.

La argumentación es absolutamente inconsistente.

En primer lugar, porque la pertenencia de María a la misma tribu de Judá a la que pertenecía José no lleva consigo necesariamente pertenecer a la casa de David.

Y en segundo lugar, porque no consta que existiera la mencionada obligación o costumbre. Mientras las tribus ocuparon en exclusiva o al menos mayoritariamente cada una su propio territorio, era normal que los matrimonios tuvieran lugar entre miembros de la misma tribu. Pero a la vuelta de la cautividad vivieron muy mezclados. Y nunca hubo obligación estricta de unirse matrimonialmente dentro de la misma tribu, salvo en el caso de la *hija única heredera de tierras,* que debía hacerlo "con uno de un clan de la tribu de su padre" para que el patrimonio familiar no pasara a miembros de otra tribu (22). No consta que María tuviera hermanos (23); pero tampoco se sabe

(21) *Contra Faustum,* 23,9. — ML 42,471.

(22) Así Num 36; cfr. Nm 27,1-11. Véase ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p. 62-65.

(23) Cfr. U. HOLZMEISTER, *Cur S. Joseph iter Bethlehemiticum susceperit et Maria eum comitata sit* (*Lc 2,4*), en VB 22 (1942) 263-270, concretamente p. 269;

que heredara tierras, único caso en que estaba obligada a casarse con miembros de su propia tribu (24).

En resumen: Es posible que María perteneciera a la casa de David; pero también es posible que no.

La cuestión no interfiere en la ascendencia davídica de Jesús que está garantizada por la paternidad legal de José.

En todo caso, el autor de Lucas 1-2, que afirma expresamente el origen davídico de Jesús (Lc 1,32), no muestra interés por atribuírselo a María. Ello indica evidentemente la procedencia original judiocristiana de nuestro relato que, a pesar de la concepción virginal, atribuye a José la transmisión a Jesús de la ascendencia davídica. Más aún: la falta de precisión en aclarar el origen tribal de María, y la discreta insinuación del parentesco con Isabel (Lc 1,36) pudo ser intencionada en el autor de Lucas 1-2 para congraciarse a los partidarios de la doble línea (davídica y levítica) del Mesías esperado: un indicio más para adscribir la autoría de estos dos primeros capítulos de Lucas a los círculos sacerdotales del primitivo cristianismo jerosolimitano.

Καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.

El nombre es el último trazo en la descripción que el relato evangélico hace de la protagonista del segundo anuncio de Gabriel. Se llamaba María, como la hermana de Moisés. Curiosamente es un nombre que nadie, después de la hermana del Caudillo del Exodo, lleva en el Antiguo Testamento; pero que en tiempos de Jesús era frecuentísimo. Aparte de su madre, lo lleva María Magdalena, la madre de Santiago el Menor y de José, la mujer de Cleofás, la hermana de Lázaro, la madre de Juan Marcos según Hechos 12,12, y una cristiana de Roma a la que saluda San Pablo en Rom 16,6.

Por cierto que la Virgen es mencionada por su nombre 18 veces en el Nuevo Testamento: de ellas, 13 por Lucas (12 en la Infancia y una en Hechos 1,14); 4 por Mateo (3 en la Infancia y una en el episodio de Nazaret: 13,55); una por Marcos (en el mismo episodio de Nazaret: 6,3); nunca por Juan. Lucas emplea la forma Μαριαμ 11 veces y Μαρια 2; Marcos sólo Μαρια y Mateo las tres veces de la Infancia Μαρια y en 13,55 Μαριαμ.

La forma adoptada para las demás mujeres que llevan ese nombre en el Nuevo Testamento es siempre Μαρια, salvo en el caso de la

---

IDEM, *Genealogia S. Lucae* (*Lc 3,23-38*), en VD 23 (1943) 9-18, concretamente p.18, nota 2.

(24) Piensan algunos que así debió ser, puesto que tuvo que empadronarse (Lc 2,5). Y así se explica —dicen— que ,a pesar de su voto de virginidad, decidiera casarse por obedecer a la Ley. Cfr. JUAN LEAL, *De la casa de David* (*Lc 1,27*), en CB 9 (1952) 267-269. Tampoco está probado que el empadronamiento de Lucas 2,1ss tuviera que ver con la posesión de tierras.

Magdalena que 14 veces es llamada Μαριαμ y 9 Μαρια. Resulta muy problemático, por tanto, deducir conclusiones del empleo de una y otra forma (25).

También es problemático —y de escasa utilidad exegética y teológica— pronunciarse sobre el origen del nombre y su posible significado etimológico (26).

Los numerosos estudios sobre el particular constituyen un imponente monumento de amor y devoción a María. Y en su comprensible afán de que el significado atribuible al nombre convenga en este caso a la persona que lo lleva, forman una encantadora letanía de alabanzas a la Virgen.

Pero en la pluma del autor de nuestro relato la indicación del nombre no pasa de ser un elemento de lo que pudiéramos llamar el carnet de identidad de la protagonista.

La Virgen se llamaba María.

Un nombre, por lo demás, muy corriente en su tiempo.

---

(25) Cfr. R. LE DEAUT, *Mirjam soeur de Moïse et Marie Mère du Méssie*, en "Biblica" 45 (1964) 198-219.

(26) Para la historia de las opiniones sobre el particular, cfr. OTTO BARDENHEWER, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben* (Freib. in Brisg., Herder, 1895) que llega a enumerar unas 60 etimologías; C. BECKERMANN, "*Et nomen Virginis Maria*" (*Lc 1,27*), en VD 1 (1921) 130-136; E. VOGT, *O nome de Maria a luz de recentes descobertas arqueologicas*, en REB 1 (1941) 473-481; IDEM, *De nominis Mariae etymologia*, en VD 26 (1948) 163-168.

Sobre el origen, tuvo mucha aceptación la hipótesis aventurada por F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Maria?*, en ZKT 30 (1906) 356-360, que lo hacía proceder de Egipto donde lo llevó la hermana de Moisés: sería un nombre teóforo, compuesto de myr(t) = amada de + la abreviatura de Yahveh que en los nombres propios suele acabar en *yam*. Le seguía con entusiasmo Beckermann; pero el propio ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Parisiis, Lethielleux, 1931), col. 798 se retracta porque "ut ex vocis *meri* transcriptione assyr. *mai* et graeca apparet, R pronuntiari desierat".

En cuanto a la etimología, aparte de esta opinión de ZORELL merecen ser citadas: la de BARDENHEWER, a quien sigue J. S. BADCOCK, *Luke 1,27: The Virgin's name was Mary*, en "Theology" 23 (1931) 42s., y que se inclina por מרא = gruesa, robusta (en Oriente: hermosa); la de H. GRIMME, *Der Name Mirjam*, en BZ 7 (1909) 245-254 que lo hace derivar de רום (alto) y מ abrebiatura de חמ (pariente) = Pariente o consanguínea del Altísimo ("plus que risquée" llamaba Lagrange a esta interpretación); la atribuida a San PEDRO CANISIO (c. 1577) según el cual se derivaría de מרה (ser rebelde) y habría sido el nombre dado a la hermana de Moisés por sus padres que deseaban *rebelarse* contra el Faraón; y la preferida por E. VOGT que, en base al verbo רום , piensa en la forma מרים justificada por el ugarítico según el testimonio de H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Samra*, en ZAW 51 (1933) 81-101 (concretamente p. 87), y 53 (1935) 54-59 (concretamente p. 59).

LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1948), p. 27s. opinaba que el nombre de la hermana de Moisés pudo ser participio hiphil de ראה , puesto que era profetisa; pero que en tiempos de Cristo el nombre no hacía referencia a la hermana del Caudillo del Exodo que dejó mal recuerdo (Num 12,1ss), sino que debía proceder del arameo מרא = princesa o señora.

3. *Aparición y saludo del ángel* (*v. 28*)

El relato del anuncio a María es muy sobrio al describir la aparición del ángel. Falta, como es natural, la escenografía litúrgica de la aparición a Zacarías; no habrá la autopresentación que allí Gabriel hizo de sí mismo más tarde; no se emplea la clásica forma ὤφθη, correspondiente al וירא hebreo, que se suele usar en estos casos (Gen 17,1; 18,1; Jueces 6,12; 13,3); ni siquiera se vuelve a mencionar el ángel del que se ha dicho en el v. 26 que fue enviado por Dios a la Virgen; es el sujeto implícito —en algún códice, explicito— de la simple frase: καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν.

Tampoco se describe el escenario donde tiene lugar el encuentro. El participio εἰσελθὼν sugiere un lugar cerrado. La tradición de la fuente, recogida en el *Protoevangelio de Santiago* (XI, 1) y en el *Pseudo Mateo* (IX, 1), es una invención que contradice al texto evangélico, y que obligó a los autores apócrifos a desdoblar la Anunciación en dos escenas: el saludo junto a la fuente (lugares citados) y el resto del parlamento angélico en casa de la Virgen (*Protoevangelio* inmediatamente: XI, 1s.; *Pseudo-Mateo* tres días después: IX,2) (27).

El saludo del ángel a María consta de tres términos: una invitación a la alegría, un epíteto que sustituye al nombre, y la afirmación de que Dios está con ella. La frase εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν falta en los mejores códices y parece una inclusión por influjo de Lc 1,42 dondo ciertamente es original.

Más arriba hemos anotado que el motivo literario del saludo del ángel sólo se da aquí y en el anuncio de la misión de Gedeón (Jueces 6,12). Deducir de ahí que, como aquél, el anuncio a María sea un relato de vocación, me parece excesivo. Pienso que el esquema genérico de anuncios —común a las anunciaciones previas de nacimiento y a los relatos de vocación— propicia entre ambos subgéneros un intercambio recíproco de motivos propios. Este caso sería un ejemplo.

Χαῖρε en la literatura griega clásica y helenista, así como en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, es una forma corriente de saludo: Así saluda Judas al Maestro (Mt 26,49), los soldados en sus burlas a Jesús (Mt 27,29), Jesús Resucitado a las mujeres (Mt 28,9), los Apóstoles en el encabezamiento de la Carta con ocasión del Concilio de Jerusalén (Hechos 15,23), Claudio Lysias al Procurador Félix (Hechos 23,26), Santiago al comienzo de su carta (Sant 1,1), S. Juan en

(27) Por respeto a esta tradición apócrifa, el Santuario griego ortodoxo de San Gabriel de Nazaret fue construido en las proximidades de la Fuente de la ciudad, *Ain Sitti Mariam*.

el v. 10 de su Segunda Carta. También era saludo en los libros tardíos del Antiguo Testamento: 1 Mac 10,18.25; 11,30.32; Tob 7,1 (S).

Como saludo lo entendieron en Lc 1,28 la Vulgata que tradujo por *Ave*, y la Peshitto que interpreta *Paz* en la línea de saludo hebreo שלום.

A partir de 1939 y en varios escritos posteriores S. LYONNET (28) propuso que el χαῖρε de Lc 1,28 debía traducirse por *¡Alégrate!*, como una invitación a la alegría mesiánica al estilo de Zac 9,3; Sof 3,14-17; Joel 2,21-23. No se trata del saludo griego como traducción del hebreo שלום; ya que cuando Lucas piensa en el simple saludo hebreo, traduce como Juan 20,19.21.26: εἰρήνη ὑμῖν (Lc 10,5; 24,36). Cierto —reconoce Lyonnet— que en Hechos 15,23 y 23,26 Lucas emplea χαιρεῖν como saludo; pero los destinatarios son en ambos casos de ambiente helenista.

En los tres pasajes del Antiguo Testamento que Lyonnet aduce para ilustrar Lc 1,28 los LXX emplean χαῖρε en correspondencia respectivamente con רני (Sof 3,14), con גילי (Joel 2,21; Zac. 9,9), y con גילו (Joel 2,23). En los tres casos el contexto es claramente mesiánico, y la invitación a la alegría expresada por los verbos רנן y גיל va acompañada, como en Lc 1,30, de la recomendación tranquilizadora "No temas" (Sof 3,15.16; Joel 2,21.22; en Zac no aparece, pero Juan 12,15 al citar el pasaje sustituye el χαῖρε de Zac 9,9 por μὴ φοβοῦ). Más aún: los tres pasajes mencionados se dirigen a la Hija de Sión, que Lc 1,28 personificaría en la Virgen. De las 80 veces que los LXX emplean el verbo χαιρεῖν, 20 veces expresan con él la alegría por un acto salvífico, anuncio o promesa de Dios.

La sugerencia de Lyonnet tuvo gran aceptación.

La hicieron suya: LAURENTIN (29) que insiste en la idea de María-personificación de la Hija de Sión, BENOIT (30), HUGH (31), TUYA (32) y numerosas versiones modernas, entre ellas la *Bible de Jérusa-*

---

(28) S. LYONNET, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, en "Biblica" 20 (1939) 131-141; *Virginité et maternité divine d'après le récit de l'Annonciation*, en *Virgo Inmaculata* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae a. 1954), vol. XVII (Romae, 1958) p. 125-156, concretamente p. 138-142; *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna*, en ScuolCatt 82 (1954) 411-446; *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge*, en "Ami du Clergé" 66 (1956) 33-48; *L'Annonciation et la mariologie biblique*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati), vol. IV (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern. 1967) p. 59-72.

(29) RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957).

(30) PIERRE BENOIT, *L'Annonciation*, en AssSeign 6 (1955) 40-57.

(31) JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p. 90-101.

(32) MANUEL DE TUYA, *Valoración exegético-teológica del "Ave gratia plena"*, en CT 83 (1956) 3-27.

lem (33). Se oponen a la nueva traducción STROBEL (34), RÄISÄNEN (35), BROWN (36), JOÜON (37). No se pronuncia claramente CONZELMANN (38). Por su parte SAHLIN (39) desarrolla la relación de María con la Hija de Sión, que divulgaría más tarde el inglés HEBERT (40) y acogerían con entusiasmo G. A. F. KNIGHT (41), LEANEY (42), LAURENTIN (43), MAX THURIAN (44).

En toda esta controversia, ciertas cosas aparecen claras y otras no tanto.

Me parece fuera de duda que χαῖρε connota *alegría* etimológicamente y en la intención refleja del autor de Lucas 1-2. Es la significación básica de χαιρω, derivado o en todo caso relacionado con χαρά. Aunque se tratara del simple saludo griego, pienso que en la pluma del autor (léase, traductor) de Lucas 1-2, tan obsesionado por el tema de la alegría que los acontecimientos por él narrados proporcionan (Lc 1,14.41.44.47.58; 2,10), la connotación de gozo —subyacente a la fórmula clásica de saludo— no pudo menos de ser reflejamente sentida y expresada. Se comprende por ello que los Padres griegos, sensibles a este indudable matiz de χαῖρε, comenten en términos de alegría el pasaje de Lc 1,28 (45).

No es tan claro —y resula difícil determinar— qué texto hebreo traduce χαῖρε. Cierto que si el traductor encontró el saludo hebreo שלום, lo normal hubiera sido traducir εἰρήνη σοι; pero si, al verter la

(33) Como traducción probable lo presentaba la edición francesa (Paris, du Cerf, 1961); como texto, la española (Bilbao, Desclée, 1975).

(34) A. STROBEL, *Der Gruss an Maria.* Eine philologische Betrachtung zu seinen Sinngehalt, en ZNW 53 (1962) 86-110, que sigue viendo en χαῖρε un saludo normal.

(35) H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinski, Soumalainen Tiedeakatemia, 1969) p. 86-92.

(36) RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 319-324.

(37) P. JOÜON, *L'Annonciation,* en NRTh 66 (1939) 793-798, concretamente p. 797, nota 8.

(38) H. CONZELMANN, art. χαιρω en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. IX (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) col. 350-362.

(39) HAROLD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945), pp. 99-102; *Jungfru Maria Dottern Sion,* en "Ny kyrliq Tidskrift" 8 (1949) 102-124.

(40) A. G. HEBERT, *The Virgin Mary as the Daughter of Zion,* en "Theology" 53 (1950) 403-410.

(41) G. A. F. KNIGHT, *The Virgin and the Old Testament,* en "Reformed Theological Revue" (Australia) 12 (1953) 1-13.

(42) A. R. C. LEANEY, *The Gospel according to St. Luke* (New York, Harper, 1958).

(43) Obra citada en la nota 29.

(44) MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise* (Taizé, 1962), pp. 19-27.

(45) Cfr. LYONNET, Χαῖρε, μεχαριτωμένη, en "Biblica" 20 (1939) 131-141 concretamente p. 136-139.

expresión siguiente por κεχαριτωμένη, percibió la aliteración con el saludo griego χαῖρε, pudo preferir a la traducción literal la equivalencia dinámica, adelantándose al consejo de SAN JERÓNIMO: "Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabam sequimur, perdamus intelligentiam" (46). Es la sugerencia de RÄISÄNEN (47). Pero pienso que pudo suceder al revés: Si el original presentaba en hebreo algún fenómeno de aliteración como supuso LYONNET (48) (por ejemplo רני מוחנה o רני חנינה), ello mismo movería al traductor al intentar algo parecido en griego. Traducido רני por χαῖρε, resultaba tentador traducir חנינה o מוחנה por κεχαριτωμένη.

En resumen: χαῖρε puede traducir el simple saludo hebreo שלום por el correspondiente saludo griego, o bien los imperativos רני como en Sof 3,14 o גילי como en Joel 2,21.23 y Zac 9,9 o שישי como en Lam 4,21 (49). En cualquier caso, la connotación de alegría en relación con el acontecimiento mesiánico que se anuncia creo que es indudable.

Lo menos seguro para mí en toda la construcción Lyonnet-Sahlin y sus seguidores es la referencia a la Hija de Sión como si ésta hubiera de estar personificada en María de Nazaret. Ni se prueba la referencia de Lc 1,28 a los pasajes mencionados donde se habla de la Hija de Sión, ni la designación de María como virgen (Lc 1,27) recomienda su identificación con la Virgen Hija de Sión, ya que el apelativo recurre a menudo en mensajes de condenación: Amós 5,2; Is 23,13; 37,22; Jer 14,17; 18,13; 21,21s. Sólo en Jer 31,3-4 tiene contexto amable.

Κεχαριτωμένη. — Como en el anuncio a Gedeón, el saludo del ángel no menciona el nombre de María, sino que lo sustituye por un epíteto que equivale a un cambio de nombre que la protagonista recibe del mensajero divino y que sin duda —como ocurre frecuentemente en la Biblia con los cambios de nombre— dice relación con su nueva misión futura (50). Lo que en Lc 1,28 es un simple participio de pretérito perfecto, en el caso de Gedeón (Jueces 6,12) es una frase que consta de un nombre adjetival (גביר) construido con un sustantivo

(46) S. JERÓNIMO, *Epist 106*, 29, 2. — ML 22, 847.

(47) H. RÄISÄNEN, *Obra citada*, p. 90-91.

(48) Art. cit .en "Biblica" 20 (1939), pág. 134.

(49) BROWN, *The Birth of the Messiah* (Nev York, Doubleday, 1977), p. 322 piensa que Lucas emplea el saludo εἰρήνη ὑμῖν en 10,5 y 24,36 porque allí reproduce fuente semita, mientras que aquí usa el saludo griego χαῖρε porque no está traduciendo sino componiendo directamente en griego. Tendría que explicarnos Brown por qué aquí Lucas se olvida de imitar a los LXX.

(50) Sobre el cambio de nombre de lugares o de personas en el Antiguo Testamento, cfr. OTTO EISSFELDT, *Renaming in the Old Testament* en *Word and Meanings* (Festchrift D. Winton Thomas) (Cambridge, 1968) pp. 69-79. Reproducido en alemán *Ummennungen im Alten Testament*, en *Kleine Schriften* 5 (Tübingen, 1973) 68-75.

de significación sinónima (חיל), tanto que los códices A y B de los LXX permutan en griego los términos traduciendo respectivamente δύνατος τῇ ἰσχύι-ἰσχυρὸς τῶν δυνάμεων (la Vulgata traduce: *virorum fortissime*).

La construcción equivale, según creo, a lo que recoge JOÜON en su *Grammaire de l'hébreu biblique*, par. 141 m, donde atribuye un matiz superlativo al grupo genitival de dos sustantivos sinónimos o de significación semejante. En nuestro caso equivaldría, por tanto, a llemar a Gedeón *valerosísimo* o *fortísimo*. Que el apelativo tenga aquí valor de nuevo nombre está claro por el contraste entre la cualidad que le atribuye y la ocupación actual del futuro héroe que, acobardado, está majando trigo clandestinamente en el desván de la casa por miedo a los madianitas (Jueces 6,11). El nuevo nombre no expresa cualidades que el protagonista posea; indica algo que Dios gratuitamente le va a conceder. Cuando, más tarde, el ángel anuncia a Gedeón su nuevo quehacer de luchador contra los madianitas (Jueces 6,14), le dirá que lo haga con *ese valor* —que él ciertamente no tenía, pero que Dios le ha concedido con la imposición del nuevo nombre—: πορεύου ἐν τῇ ἰσχύι σου (בכחך זה).

Gabriel saluda a la Virgen con el apelativo κεχαριτωμένη que la Vulgata tradujo *gratia plena*. Como en el saludo a Gedeón, va acompañado de la expresión Κύριος μετὰ σοῦ. Como allí, también aquí el ángel al anunciar a la Virgen su misión futura de Madre del Mesías, se fundará en esta condición de κεχαριτωμένη: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

A la vista de estos curiosos paralelismos, ¿sería muy aventurada la hipótesis de que el traductor griego de Lc 1,28 hubiera encontrado en el Proto-Lucas hebreo una construcción semejante a la de Jueces 6,12, a base de dos nombres o de adjetivo y sustantivo de la misma raíz o de significación sinónima, que hubiera traducido por la forma clásica de un participio perfecto de un verbo con matiz de plenitud? En esta hipótesis, κεχαριτωμένη equivaldría a un superlativo de la cualidad fundamental encerrada en la raíz hebrea, y podría traducirse en nuestro caso por *agraciada en sumo grado*.

LYONNET (51) y SAHLIN (52) retraducen κεχαριτωμένη por מוחנה Pienso que el paralelo con Jueces 6,12 nos autoriza a suponer que el traductor de Lc 1,28, en lugar del simple participio מוחנה debió leer algo equivalente a un superlativo resultante de la repetición de un sustantivo de cualidad o de dos sinónimos: מוחנה הרצון o bien מוהנה החן o acaso רצון החן לך o como en Zac 4,7 חן חן לך.

(51) *Art. cit.* en "Biblica" 20 (1939), p. 134.
(52) *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p. 102.

DELITZSCH (53) prefiere ver la base de Lc 1,28 אשת חן como dice el texto hebreo de Ecclus 9,8 en un contexto donde ciertamente se habla de la hermosura física de la mujer. No me parece probable, ni siquiera verosímil, que el saludo del ángel se refiere a la belleza corporal de María, y por ello no considero aceptable en este caso una expresión consagrada por el uso en este sentido. Con Delitzsch coincide MÉDEBIELLE (54).

El verbo griego χαριτόω es poco frecuente en el mundo bíblico (55). En el Nuevo Tetsamento, fuera de nuestro pasaje, sólo recurre en Ef 1,6 donde Pablo habla de la gracia con que Dios nos agració —o de la que Dios nos ha colmado— en su amado Hijo (τῆς χάριτος αὐτοῦ ἣν ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένω. En el Antiguo Testamento aparece en Eclus 18,17 para designar al hombre dadivoso que une la generosidad de la limosna a las buenas palabras; algunos manuscritos la emplean en Eclus 9,8 para la hermosura física de la mujer de la que el sabio aconseja apartar los ojos con el fin de no pecar (ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπο γυναικὸς ευμόρφου κεκαριτωμένης = העלים עין מאשת חן) Symmaco la emplea para traducir גבור תמים (hombre sin tacha) del Sal 18,26.

Los abundantes estudios filológicos sobre μεκαριτωμένη (56) han llevado a algunas conclusiones que pueden considerarse definitivamente adquiridas y a otras más o menos probables.

Los verbos griegos en οω (por tanto, χαριτόω) son de suyo *causativos*. En este caso, además, χαριτόω —derivado de χάρις— es, como todos los verbos denominativos, preferentemente *factitivo*: causar gracia, constituir en gracia, hacer objeto de favor o benevolencia... De suyo no significa plenitud, aunque puede significarlo por el contexto. En nuestro caso, parece evidente el sentido abundancial.

Filológicamente no hay nada que objetar a la versión Vulgata: *gratia plena* (57), que coincide con la peshitto, boh. sah. y vetus ital. Pero, como observa acertadamente VERD (58), el adjetivo latino *plenus* expresa calidad antes que cantidad (plenus lepra = leprosus); más que abundancia objetiva indica totalidad subjetiva (lleno de ceniza = todo

(53) FRANZ DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London, 1954) p. 100.

(54) A. MÉDEBIELLE, art. *Annanciation* en DBS vol. I (1926) col. 262-297.

(55) LAMBERT en un artículo publicado en "Abside" (1954) 405-406 que no he logrado verificar, pero que cita M. DE TUYA, *Valoración exegético-teológica del "Ave gratia plena"*, en CT 83 (1956) 3-27, lo encuentra empleado sólo 12 veces entre los siglos II antes de Cristo al V después de Cristo.

(56) Cfr. J. FANTINI, Κεχαριτωμένη (*Lc 1,28*). *Interpretación filológica*, en "Salmanticensis" 1 (1954) 760-763; I. RODRÍGUEZ, *Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación* (*Lc 1,26s*), en "Helmántica" 81 (1957) 223-256; G. M. VERD, *Gratia plena. Sentido de una traducción*, en EE 50 (1975) 357-389.

(57) Cfr. E. STUMMER, *Beitrage zur Exegese der Vulgata*, en ZAW 62 (1949-1950) 152-167, concretamente pp. 161-167.

(58) G. M. VERD, *art. citado* en la nota 56.

cubierto de ceniza). Determinado el alcance de lo que haya de entendarse por *gratia,* κεχαριτωμένη = gratia plena, como epíteto de la Virgen, significará que *toda* María queda afectada y *en abundancia* por ello. Reaparece, pues, el matiz superlativo del cual hablábamos más arriba: superlativo que considerábamos explícito en el saludo a Gedeón y posiblemente implícito en el texto hebreo original de Lc 1,28 que motivó la versión κεχαριτωμένη.

El contenido básico del causativo χαριτόω es sin duda χάρις.

Pero nos hallamos ante un concepto que en el cristianismo experimenta una notable evolución semántica.

Χάρις en griego significó originalmente el atractivo físico y el agrado que en otros produce; pasó luego a indicar la disposición favorable de benevolencia hacia otros y los dones en que normalmente se plasma; por influjo del Antiguo Testamento, el Nuevo emplea el término para significar preferentemente en sentido activo la benevolencia de Dios y de Cristo hacia los hombres, y en sentido pasivo la benevolencia de que los hombres son objeto por parte de Dios o de Cristo. Un paso más y χάρις serán todos los dones gratuitos que provienen de esa benevolencia divina (redención, justificación, gloria), dones que para cada hombre se concretan en lo que se ha llamado gracia santificante, gracias o ayudas actuales, bienaventuranza eterna, carismas.

El problema está en saber a qué tipo de χάρις se refería el autor de Lc 1,28 al llamar a María κεχαριτωμένη (59).

Me resisto a creer que pensara en el *simple atractivo físico* de María, como en Eclus 9,8, y que el saludo se haya de reducir, por tanto, a un piropo banal. Pero igualmente me parece ajeno a Lc 1,28 —por extraño al primitivismo viejotestamentario de todo el relato —el tecnicismo teológico tardío de ver en χάρις formalmente la *gracia santificante.* Excluidos estos dos extremos que señalan el comienzo y el fin en la larga evolución semántica de χάρις, pienso que el ambiente bíblico y más concretamente neotestamentario en que se escribe Lucas 1-2 sugiere entender χάρις de la benevolencia de Dios hacia los hombres manifestada en la obra salvífica que se realiza en Cristo. Dado que el participio de perfecto pasivo κεχαριτωμένη hace a María

(59) Cfr. N. Cambe, *La* ΧΑΡΙΣ *chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le* ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ, en RB 70 (1963) 193-207. No considero metodológicamente válido proyectar sobre Lc 1,28 el posible concepto lucano de gracia, porque no estoy seguro de que el Tercer Evangelista sea el autor original de Lucas 1-2, y no veo suficientemente probada la sugerencia de Cambe que cree descubrir en nuestro relato cierto carácter apocalíptico, a tenor del cual María sería bienaventurada por ser beneficiaria de la revelación del Hijo de Dios.

objeto —sujeto pasivo— de esa benevolencia divina en forma permanente y superlativa, pienso que debería traducirse *Agraciadísima* (60).

No se trata de méritos, sino de privilegio.

El claramente un don gratuito.

Su alcance deberá medirse por el contexto.

El favor divino de que la Virgen es objeto consiste en la elección para Madre del Hijo de Dios, con todo lo que esa elección en sí comporta. No se expresan formalmente por κεχαριτωμένη todas las gracias que, *de hecho*, en el plan de Dios, lleva consigo la Maternidad Divina de María. Se nos dirán a lo largo del proceso de la revelación neotestamentaria plena. Aquí no están formuladas, sino simplemente de manera global indigitadas. El autor de Lc 1,28 piensa y expresa la benevolencia y predilección de Dios hacia María, que está a la base de lo que Ella va a representar en la obra salvífica.

Ὁ Κύριος μετὰ σου. — Con la misma frase con la que empieza el saludo del Angel de Yahvéh a Gedeón (Jueces 6,12) termina el de Gabriel a María.

La expresión recurre más de 50 veces en la Biblia (61). 24 veces aparece en boca del mismo Dios o de sus mensajeros, casi siempre en contexto de *investidura para una misión* (Ex 3,12; 4,12; Dt 31,23; Jos 1,5.9; 3,7; Jue 6,12.16; 2 Sam 7,9; 1 Cron 17,8; Jer 1,8.19; 15,20; Mt 28,20), siempre *prometiendo su asistencia* a individuos (Gen 26,24; 31,3; 3 Re 11,38; Hechos 18,10) o a su pueblo (Is 41,10; 43,2.5; Jer 30,10s; 42,11; 46,28). Otras 22 veces la encontramos en boca de hombres o del hagiógrafo deseando o afirmando la presencia de Dios y su apoyo a individuos o al pueblo: en ocasiones para cumplir una misión (Dt 20,1; Jos 1,17; 1 Sam 10,7; 17,37; 1 Cron 22,11.16; 28,20); a veces no pasa de ser un *simple saludo* (Ruth 2,4) o *despedida* (2 Sam 14,17).

Con frecuencia, cuando Dios o el hagiógrafo lo afirman en contexto de investidura para una misión suele ir acompañado de la recomen-

(60) Curiosamente dos códices de la Vetus Latina, el *Palatinus* (e) y *el de Munich* (q) leen Lc 1,28 *Ave gratificata*. Cfr. CHRISTINE MOHRMANN, *Ave, Gratificata*, en "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 5 (1951) 1-6 según la cual la literatura cristiana era muy dada a traducir en *ficare* los causativos griegos. Piensa MOHRMANN que la traducción mencionada no triunfó por el peligro de confusión con el deponente vulgar *gratificari* (= al griego χαρίζομαι) que significaba *recompensar*. No cree que en la sustitución por *gratia plena* (Vulgata) pesaran las versiones sirias antiguas, que en cambio habían ejercido gran influencia en el cod. *Palatinus* según Vogels.

(61) Las estudia exhaustivamente U. HOLZMEISTER, "*Dominus Tecum*", en VD 8 (1928) 363-369; 23 (1943) 232-237; 257-262. Véase también W. C. VAN UNNIK, "*Dominus vobiscum*": *Bacground of a liturgical formula*, en *New Testament Essays*. Studies in Memory of T. W. MANSON (Manchester, 1959) 270-305, que en las pp. 276-279 examina la diversa significación de la frase en todos los pasajes del Antiguo Testamento donde recurre, y que al ocuparse de Lc 1,28 en las pp. 288s. sostiene que Lc 1,26-38 es la historia de la vocación de María por su paralelismo con el relato de Gedeón en Jueces 6.

dación *¡No temas!* (Jos 1,9; Jer 1,8.19; Dt 31,8; 1 Cron 28,20; Hechos 18,10); recomendación que se encuentra también en ocasiones donde no se trata de misión, sino de simple promesa de ayuda (Gen 26,24; Dt 20,1; Is 41,40; 43,2.5; Jer 30,10s; 42,11; 46,28).

Notemos finalmente que los autores del Nuevo Testamento dicen que el Señor estaba con Jesús (Juan 3,2; Hechos 10,38) y el mismo Jesús afirma que el Padre está con El (Jn 8,29; 16,32).

Como denominador común de este abundantísimo empleo bíblico de nuestra frase podríamos señalar el sentido de *presencia dinámica de Dios en apoyo del hombre,* especialmente en circunstancias difíciles o para llevar a cabo acciones que requieren necesariamente la ayuda de Dios. La presencia simultánea de la recomendación ¡No temas! subraya la dificultad para cuya superación se promete o afirma la ayuda divina. Tanto la compañía de Dios como la invitación a superar el miedo tienden a convertirse en motivos tópicos. Y por ello algunas veces no queda claro si la frase expresa una realidad o un deseo.

En Lc 1,28 ὁ Κύριος μετὰ σοῦ podría ser un motivo tópico, al igual que el μὴ φοβοῦ de 1,30. Pero evidentemente el autor no pudo menos de percibir la oportunidad de su empleo al comenzar el relato de un acontecimiento que, de una parte, va a necesitar ineludiblemente la intervención extraordinaria de Dios para la concepción virginal y, de otra, va a tener como resultado una presencia inefable e insospechada de Dios en el seno de María. Quizá por eso —para que no se entendiera como un simple tópico banal— no quiso empezar con la consabida frase el saludo del ángel a María, sino que la reservó para el final como la explicación y fundamento últimos de la alegría que debe inundar a la Virgen y de su privilegiada condición de Agraciadísima.

4. *Turbación de María y palabras tranquilizadores del ángel (Lc 1,29s.)*

En la mente del autor de Lucas 1-2 el saludo del ángel no es un simple saludo banal.

La turbación que en Zacarías provocó la *visión* del ángel y que se tradujo en un *temor* reverencial (Lc 1,12), aquí es producida *por las palabras* de Gabriel y hace que María se tenga que plantear la cuestión del *origen* de este saludo.

Lo normal era que el motivo literario de la turbación —proveniente del esquema teofánico— se relacionara, como en el caso de Zacarías, con la *aparición angélica.* Pero no es así. El autor de Lucas 1-2 lo relaciona con el contenido del saludo. Para él la importancia de

lo que está refiriendo no radica en la presencia del ángel, sino en lo que el ángel ha empezado a revelar.

El verbo διαταράσσω es absolutamente hapaxlegómenon en toda la Biblia (no aparece en el resto del Nuevo Testamento, ni en los LXX). De suyo διαταράσσω sería a ταράσσω lo que *perturbarse* a *turbarse* (62). Pero en la κοινή desaparecen esas diferencias, porque los verbos con preposición invaden el terreno de los simples. De hecho, la turbación de María que διεταράχθη no va acompañada del temor que se apoderó de Zacarías, el cual, sin embargo, simplemente ἐταράχθη.

No tienen consistencia crítica las variantes textuales (vet. lat., syph gg Amb Aug) que atribuyen la turbación a lo que la Virgen *vio*, y que son armonización con Lc 1,12 o simples consideraciones piadosas (63). Tampoco es auténtica la añadidura *cum audisset* de la Vulgata, que parece ser una corrección ad sensum del *cum vidisset* de las vet. lat., apenas autorizada por algún códice aislado (el 1194) y por algunos testigos de Taciano.

El verdadero motivo de la turbación de María es ἐπὶ τῷ λόγῳ (64) que evidentemente se refiere al anterior parlamento de Gabriel (ὁ ἀσπασμὸς οὗτος) (65). Mejor que muchos comentaristas piadosos, entendió el alcance de la frase ya en el siglo IX el *Libellus de Nativitate Mariae*: "Virgo autem quae jam angelicos bene noverat vultus, et lumen coeleste insuetum non habebat, neque angelica visione territa, neque luminis magnitudine stupefecta, sed in solo ejus sermone turbata est, et cogitare coepit qualis ista salutatio tam insolita esse posset, quidve portenderet vel quem finem esset habitura" (IX, 2).

El efecto de la turbación (διαλογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος) sugiere que en la mente del autor del relato María ha entendido

(62) No andaba en lo cierto filológicamente SAN BERNARDO, cuando apoyado en la Vulgata ("turbata est") escribía: "Se turbó, pero no se perturbó: el haberse turbado fue vergüenza, el no haberse perturbado fue fortaleza" (Sermo 3 super *Missus est*).

(63) Tal vez se basaba en esta lectura SAN AMBROSIO cuando pensaba que la *forma humana del ángel* fue lo que turbó a María (*De Officiis*, I, 8; *In Lucam* 2,8 = ML 15,1636). SAN JERÓNIMO, que no aceptaba esa lectura de la vetus latina, daba sin embargo la misma explicación: "Imitetur Mariam, quam Gabriel solam in cubiculo suo reperit, et ideo forsitan timore perterrita est, quia virum, quem non solebat, aspexit" (*Epist. ad Laetam.* 7. — ML 22, 874).

(64) A. M. LOBINA, *Turbata est in sermone ejus* (*Lc 1,29*), en "Revista Bíblica" (Argentina) 21 (1959) 15-21 sostiene que María se turbó por *el conjunto de lo que estaba sucediendo*, y arguye del valor real (y no simplemente conceptual) del término hebreo דבר (= λόγος). Creo que sustancialmente está en lo cierto. Pero tal vez no sea necesario apoyarse en el valor real de דבר que aquí parece referirse claramente al *discurso del ángel*. De hecho, las retraducciones de Resch y Delitzsch (דברו) lo suponen así.

(65) Cfr. H. WINDISCH, art. ἀσπασμός en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1 (Stuttgart, Kohlhammer, 1933) col. 494-500, especialmente pp. 497s.

—o por lo menos, ha barruntado— la importancia de las palabras del ángel, y se pregunta (o mejor, sopesa las razones en favor de las diversas hipótesis) sobre el origen, naturaleza y categoría de *tal* saludo. El verbo διαλογίζω lo emplea Lc 3,15 para indicar el tejemaneje que se traían los oyentes de Juan sobre si sería o no el Cristo. Quizá no anda lejos del auténtico sentido en nuestro pasaje Maldonado cuando escribe: "Más probable me parece la opinión de Eutimio que piensa haber dudado María si sería aquello una salutación divina o engañosa de parte del demonio" (66). Porque la única vez, fuera de aquí, que ποταπός recurre en Lucas (7,39) es en boca del fariseo Simón, para el cual Jesús tendría que saber quién y de qué calaña (τίς καὶ ποταπὴ) era la mujer pecadora que le estaba tocando.

Pero creo que hay algo más.

Las otras veces que ποταπός aparece en el Nuevo Testamento connota un marcado acento de admiración hacia el sujeto al que determina: "¿Quién es éste (ποταπός) que los vientos le obedecen?" (Mt 8,27); "Mira qué piedras y qué estructuras (ποταποὶ)" (Mc 13,1); "¿Qué tal (ποταποὺς) conviene que seáis...?" (2 Pet 3,11); "Ved qué amor (ποταπὴν ἀγάπην) nos ha tenido el Padre" (1 Jn 3,1).

Parecería, según esto, que la turbación de la Virgen era debida a la extraordinaria importancia que la parecía descubrir en el *saludo aquel*. ¿Sería verdad lo que barruntaba? Por eso trataba de aclararse a sí misma qué clase de saludo era aquel.

La respuesta tranquilizadora del ángel comienza con la expresión clásica μὴ φοβοῦ (אל תיראי), que recurre frecuentemente en los *relatos de teofanía o de apariciones angélicas* (Gen 28,13 —LXX—; Jue 6,23; Dn 10,12.19) (67), y de ahí pasó a los *de misión* (Gen 15,1; Dt 31,8; Jos 1,9; 8,1; Jer 1,8.19; 1 Cron 28,20) especialmente si se relacionan con la guerra santa (68), para terminar siendo en muchos casos una simple garantía de la ayuda prometida por Dios (Gen 26,24; Dt 20,1; Is 41,10; 43,2.5; 54,4; Jer 30,10; 42,11; 46,28; Sof 3,15.16; Joel 2,21.22...).

En nuestro caso, no parece que tenga nada que ver con la teofanía o aparición angélica, que, como hemos visto, aparece muy difuminada en el relato, y que ciertamente no ha producido temor en la protagonista.

Pudiera hacerse referencia a la misión futura de María que, aunque no se relaciona con la guerra santa, entrañará situaciones doloro-

(66) JUAN DE MALDONADO, *Comentarios a los Cuatro Evangelios*. II. *Evangelios de San Marcos y San Lucas* (Madrid, B.A.C., 1951) p. 299.

(67) Cfr. L. KÖHLER, *Die Offenbarungsformel "Fürchte dich nicht" im A.T.*, en STZ 36 (1919) 33ss.

(68) Véase H. M. DION, *The "Fear Not" Formula and the Holy War*, en CBQ 32 (1970) 565-570.

sas y desagradables (Lc 2,34s) para la madre del niño cuyo nacimiento se anuncia.

Pero pienso que en esta ocasión es simple garantía de la ayuda necesaria para convertirse en la Madre del Mesías. Es verdad lo que presiente. Dios va a actuar en ella de manera extraordinaria.

Como razón para esa confianza, añade el ángel: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

La expresión *encontrar gracia ante alguien* (en hebreo siempre מצא חן בעיני) recurre 40 veces en el Antiguo Testamento, 13 en relación con Dios. Encuentran gracia a los ojos de Dios: Noé (Gen 6,8), Abraham (Gen 18,3), Lot (Gen 19,19), Moisés (Ex 33,12.13bis.16.17; 34,9; Num 11,11.15), Gedeón (Jue 6,17), David (2 Sam 15,25). Los LXX traducen בעיני diversamente: ἐναντίον seis veces, ἐνώπιον dos, ἐν ὀφθαλμοις dos, y παρὰ con dativo tres veces (Ex 33,12.16; Num 11,15). El autor (traductor) de Lucas 1-2 no emplea la traducción más frecuente en los LXX; pero pudo leer la frase hebrea normal con בעיני; su traducción por παρὰ no requiere necesariamente לפני como retraducen Resch, Delitzsch y Sahlin.

El alcance de este segundo parlamento de Gabriel a María no parece dudoso: Puede estar tranquila. Está en lo cierto. Dios va a hacer cosas grandes en ella, porque la quiere, "porque ha hallado gracia a sus ojos". Los místicos saben algo de esas seguridades por parte de Dios.

5. *El anuncio del nacimiento de Jesús* (*Lc 1,31-33*)

El mensaje central de Gabriel a la Virgen comprende dos partes: el anuncio del nacimiento de Jesús, y la descripción de su misión futura.

El anuncio del nacimiento se hace con la clásica *fórmula trimembre* que se usa habitualmente en el Antiguo Testamento tanto para las anunciaciones previas como para los relatos posteriores al nacimiento de personajes importantes, según vimos más arriba (p. 24): συλλήμψη ἐν γαστρὶ... καὶ τέξῃ υἱόν... καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Es indudable que detrás de esta triple fórmula se encuentra la clásica construcción hebrea הרה וילדת בן וקראת את שמו .

Pero sorprende que Lc 1,31 traduzca הרה por συλλήμψη ἐν γαστρὶ. Lo mismo hace en Lc 2,21 cuando en la Circuncisión de Jesús se le impone el nombre que le había dado el ángel πρὸ τοῦ συλλημφῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ (69). Los LXX traducen הרה por ἐν γαστρὶ ἔχειν

(69) En Lc 1,24 y 36 emplea simplemente συλλαμβάνω y en 21,23 ἐν γαστρὶ ἐχούσαις.

(Gen 16,4; Jue 13.3.5.7; Is 7,14), o por λαμβάνειν ἐν γαστρὶ (Gen 25,21; Ex 2,2; Num 11,12) o simplemente por συλλαμβάνειν (Gen 4,1.17; 16,4; 29.32.33.34.35; 30,5.7.10.12.17.19.23); pero *nunca* por συλλαμβάνειν ἐν γαστρὶ.

La singularidad de la fórmula lucana en estas dos ocasiones sería una prueba más de que el autor de Lucas 1-2 no imita a los LXX. Nos hallaríamos ante la tendencia del griego κοινή a emplear los verbos compuestos de preposición como si fueran simples y en los mismos conjuntos en que clásicamente se usaban éstos.

LAURENTIN (70), empeñado en descubrir semejanzas entre el relato de la Anunciación y Sofonías 3,14-17, observa que el profeta expresa por dos veces (Sof 3,15b.17a) la presencia de Yahvéh *en medio de Israel* con el término בקרב, y sugiere reconstruir el texto hebreo subyacente a Luc 1,31 así: והנה תהרי בקרבך ותלדי בן.

La sugerencia resulta muy forzada. Nunca קרב aparece construido con הרה. La única vez que por el contexto podría entenderse del seno materno (Gen 25,22) los LXX traducen acertadamente בקרבה por ἐν αὐτῇ (se trata de los dos hijos de Rebeca que, antes de nacer, se chocaban *dentro de ella*). Por otra parte, la referencia a Sofonías, poco probable en Lc 1,31, resulta absolutamente fuera de lugar en 2,21.

El nombre del hijo que va a nacer de María será Jesús.

La explicación del nombre, que se da en el anuncio a José (Mt 1,21) y en el que el Angel de Yahvéh le hace a Agar sobre el nacimiento de su hijo Ismael (Gen 16,11), no recurre aquí ni en el caso de Juan.

Ἰησοῦς es la forma grecizada del hebreo ישוע compuesto de שוע (imperativo) y י (= יו) abreviatura de יהוה. Equivale, pues, a "¡Salva, oh Yahvéh!" (71). Con el mismo nombre figuran varios personajes de la Biblia: Josué, sucesor de Moisés y Caudillo de la Conquista de Canaán; el autor del libro del Eclesiástico; un antepasado de Cristo según la genealogía de Lucas (3,29); un colaborador de Pablo (Col 4,11).

La explicación que del nombre se da en Mt 1,21 no es traducción literal, sino que indica el fundamento por el cual le va bien a Jesús ("salvará a su pueblo de sus pecados"). Tal vez hay alusión a la etimología del nombre de Jesús en la aclamación de los samaritanos "Este es verdaderamente el *Salvador* del mundo" (Jn 4,42), y en la afirmación de Pedro ante el Sanhedrín: "No hay bajo el cielo otro

(70) RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) pp. 64-71.

(71) Cfr. F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Jesu?*, en ZKT 30 (1906) 764-766.

nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos *salvarnos*" (Hechos 4,12).

La descripción del futuro del Niño en los versículos 32-33 es claramente mesiánica. Se anuncia su grandeza, su categoría de Hijo del Altísimo y su condición de sucesor de David en un reinado perpetuo.

Para BROWN (72) el paralelo más cercano de esta descripción sería el oráculo de Natán (2 Sam 7,9-16) cuya interpretación mesiánica en tiempos de Cristo consta por el *Florilegio de Qumrán* (4Q 174), que en sus líneas 10-13 aplica al Mesías diversos elementos de la famosa profecía (Dios promete hacerle *grande*, consolidar el *trono* de su realeza para *siempre*, tenerle por *hijo*...). Pero también encontramos los temas de Lc 1,32-33 en otros pasajes: que será grande (Is 9,6); que tendrá especial relación filial con Dios (Sal 2,7; 89,27); que reinará sobre el trono de David (Is 9,6-7; Jer 23,5; 33,14-16); que su reino durará eternamente (Sal 89,4s.29s.37s.; Is 9,6s.; Dn 7,14.18.27...); que se restablecerá la casa de Jacob (Amos 9,14; Jer 23,5-8; 33,13-16; Ez 34,23...).

Examinemos brevemente los diversos elementos de la descripción.

Μέγας. — La primera afirmación destaca en modo genérico la grandeza del futuro niño, como había hecho en el anuncio a Zacarías respecto a Juan (Lc 1,15). Este había de ser "grande ante el Señor"; Jesús será siempre grande, pero con la añadidura de que será llamado Hijo del Altísimo (73).

SAHLIN, consecuente con su prejuicio de que el Proto-Lucas hebreo sólo admitía la filiación divina de Jesús a partir del Bautismo, piensa que aquí ἔσται μέγας se refiere al crecimiento físico. Se trataría de una proposición temporal con apódosis introducida por un ן. El hebreo הוא יגדל ובן לעיון יקרא debería traducirse: "Cuando sea grande, será reconocido como Hijo del Altísimo" (74).

La complicada sugerencia de Sahlin no tiene en cuenta el paralelismo con otros anuncios donde la descripción del futuro del héroe comienza con la misma fórmula: οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθρωπος... (Gen 16,12)... ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου... (Lc 1,15) οὗτος ἔσται μέγας... (Lc 1,32). El hebreo de Gen 16,12 es claramente una oración sustantiva: והוא יהיה פרא אדם. Y en Lc 1,15 ἐνώπιον Κυρίου impide

(72) RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 310s.

(73) W. GRUNDMANN, art. μέγας en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) vol. IV, col. 533-550 sostiene, p. 536 nota 8, que, siendo Lc 1,26-38 transposición a María del anuncio a Isabel como defienden Völter y Norden, el título μέγας de Lc 1,32 se refiere también al Bautista.

(74) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p. 113.

que ἔσται γὰρ μέγας pueda entenderse como proposición temporal.

La grandeza de Jesús se describe a continuación:

Υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται. — Nos hallamos ante un claro título mesiánico, que recalca la especial pertenencia del Mesías a Yahvéh y las relaciones de afecto que reinan entre ambos. En un sentido lato Israel era hijo de Dios (Ex 4,22-24), e hijo de Dios era el justo en general (Sab 2,13.18). Pero de manera especial el título compete al Mesías, según el salmo 2,7 que la tradición primitiva aplica a Jesús en el Bautismo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) y en la Transfiguración (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35) así como Pablo en Antioquía de Pisidia (Hechos 13,33) y el autor de la Carta a los Hebreos 1,5; 5,5.

Como título mesiánico lo emplean los endemoniados (υἱὸς τοῦ Θεοῦ Mc 3,11 = Lc 4,41; υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου Mc 5,7(= Lc 8,28) a los que Jesús manda callar porque "sabían que él era el Cristo" (Lc 4,41). Y como título mesiánico lo formula Caifás cuando le pregunta si es ὁ υἱὸς εὐλογητοῦ (Mc 14,61) y cuando los sanhedritas, ante su respuesta a la pregunta de si él era el Cristo, concluyen σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Lc 22,70).

En 4Q 243, fragmento pseudo-daniélico de la Cueva IV, se lee: "Se dirá que es Hijo de Dios y ellos le llamarán Hijo del Altísimo" (75). Sobre el alcance —teológico o simplemente mesiánico— del título, véase nuestro comentario a Lc 1,35b.

Las siguientes referencias al trono de David su padre, a su reinasobre la casa de Jacob y a la perpetuidad de su reino, son otras tantas pinceladas que, con colores viejotestamentarios, dibujan a los ojos de María los trazos fundamentales de la imagen del Mesías esperado.

Καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Lc 1,32). — Se anuncia que Jesús será el heredero del trono de David. Y al decir que éste era su padre, se afirma expresamente la ascendencia davídica de Jesús.

Hemos visto más arriba los pasajes del Antiguo Testamento que orientaban hacia un miembro de la dinastía davídica las esperanzas mesiánicas de Israel: la profecía de Natán (2 Sam 7,14-16) cuya interpretación mesiánica aparece ya en 1 Cron 17,13-14 y recoge en tiempos de Cristo el *Florilegio de Qumrán* (4Q 174, líneas 10-13); los salmos regios (2,7; 89,29-30; 110); y los conocidos cánticos de Isaías (9,6-7) y Jeremías (23,5; 33,14-16).

Las palabras del ángel anunciando a María que Dios había de dar a Jesús el trono de David su padre eran la afirmación evidente de su mesianidad.

(75) Cfr. J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, en NTS 20 (1973-74) 391-394.

¿Pero era Jesús hijo de David? (76).

El Nuevo Testamento abunda en textos explícitos que lo afirman. Los Evangelios de la Infancia, a pesar de establecer indudablemente la concepción virginal de Jesús, tienen cuidado de dejar bien sentada la ascendencia davídica de su padre legal José, a través de las genealogías (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) y con afirmaciones expresas (Mt 1,20; Lc 1,27; 2,4). Realmente, esto bastaría para que Jesús pudiera ser considerado descendiente de David, aunque su madre —como συγγενίς que era (Lc 1,36) de Isabel ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών (Lc 1,5)— hubiera de ser considerada descendiente de Leví (77).

De hecho, la tradición sinóptica presenta el título de "Hijo de David" como una aclamación mesiánica popular dirigida a Jesús por los ciegos de Jericó (Mt 20,30s.; Mc 10,47s.; Lc 18,38s.) y por las turbas el día de la entrada triunfal en Jerusalén donde según Mt 21,9.15 gritaban *¡Hosanna al Hijo de David!*, mientras que según Mc 11,10 decían *¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!*, y según Lc 19,38 *¡Bendito el Rey que viene en nombre del Señor!* Por su parte Mateo lo pone en boca de otro ciego (Mt 9,27) y en labios de la mujer cananea (Mt 15,22), y se lo hace decir a las turbas cuando presencian la curación del endemoniado mudo: "¿No será éste el Hijo de David?" (Mt 22,23).

Común a los tres sinópticos es la famosa conversación de Jesús con los fariseos (Mt 22,41-45; Mt 12,35-37; Lc 20,41-44) en la que a la creencia de que el Mesías deba ser *hijo de David*, Jesús contrapone el Salmo 110,1 donde el santo Rey le llama *Señor*. Se ha discutido mucho sobre el alcance de esta controversia (78). Piensan algunos que el

(76) El tema ha sido muy discutido. El estudio más completo es el de C. BURGER, *Jesus als Davidssohn*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, vol 98 (80) (Göttingen, Vandenhoeck, 1970). Pueden verse también: W. MICHAELIS, *Die Davidsschonschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin, Evangelische Verlag, 1962) pp. 317-330; E. LOHSE, *Der König aus Davids Geschlecht*, en *Abraham unser Vater* (Festschrift Otto Michel) (Leiden, Brill, 1963) pp. 337-345; suyo es también el artículo Υἱὸς Δαυίδ en TWNT); F. NEUGEBAUER, *Die Davidssohn Frage*, en NTS 21 (1974-75) 81-108; RAYMOND E. BROWN, *Davidic Descent* (Appendix II en *The Birth of the Messiah* [New York, Doubleday, 1977] pp. 505-512). Sobre el valor del título en San Mateo, cfr. A. SUHL, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*, en ZNW 59 (1968) 57-81, especilamente pp. 62-69; J. M. GIBBS, *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title "Son of David"*, en NTS 10 (1963-64) 446-464; D. J. KINGSBURY, *The Title "Son of David" in Matthew Gospel*, en JBL 95 (1976) 591-602.

(77) E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth*, en ExpTim 17 (1905) 140 aduce la opinión expresada en el Comentario del sirio Iso'dad, según el cual Isabel era hermana de Dina, de cuyo matrimonio con Zadok ben Jothan ben Eliezer (descendiente de David) nació María. Sobre la ascendencia (davídica o levítica) de María véase más arriba, p. 325ss.

(78) J. A. FITZMYER, *The Son of David Tradition and Mt 22,41-46 and Parallels*, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London, Chapman, 1971) pp. 113-126. Originalmente el mismo trabajo había sido publica-

logion reflejaría una polémica contra el origen davídico del Mesías, exigido por la mayoría y necesariamente rechazable por los cristianos, dado que Jesús no podía exhibir pruebas de tal ascendencia. Pero tal opinión es absolutamente gratuita. La cuestión formulada por Jesús no niega que el Mesías deba ser descendiente de David. Se trata de un conocido procedimiento derášico que presenta aparentes contradicciones en la Biblia y busca la solución no en negar ninguno de los supuestos sino en conciliarlos. Más que rechazar el origen davídico, Jesús reclama para el Mesías una categoría superior a la de David: es hijo de David, pero será más grande que él.

La tradición joánica recoge la misma creencia popular en el origen davídico del Mesías. En 7,42 presenta la objeción que para el reconocimiento de su condición mesiánica constituía su procedencia nazaretana: "¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era David?". Más tarde, al describir la entrada triunfal en Jerusalén, hace decir a las turbas: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor, y *el Rey de Israel!*" (Jn 12,13), aplicándole a renglón seguido el texto de Zac 9,9 que anuncia a la Hija de Sión la *venida de su Rey* (Jn 12,15). En Apoc 5,5 uno de los Ancianos llama a Cristo "el león de la tribu de Judá y el Retoño de David" y en 22,16 Jesús se llama a Sí mismo "el Retoño y el Descendiente de David" (ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ).

Finalmente el *Corpus Paulinum* afirma repetidas veces la ascendencia davídica de Jesús, desde la antiquísima profesión de fe de Rom 1,3 (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα) hasta 2 Tim 2,8 (ἐκ σπέρματος Δαυίδ) pasando por la declaración que Hechos 13,22-23 atribuye a Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia.

Especial importancia reviste —sobre todo contra cualquier estimada proveniencia levítica de Jesús— el testimonio de Heb 7,11-14 donde se afirma la necesidad (χρεία) de sustituir el sacerdocio de Aarón por el de Melquisedec en razón a que πρόδηλον... ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ Κύριος ἡμῶν.

Es, pues, evidente que el Nuevo Testamento presenta a Jesús como descendiente de David. No faltan, sin embargo, quienes piensan que no se impone la evidencia histórica de este dato. Se trataría de una idea teológica previa (Jesús es el Mesías esperado) que, en base a la creencia de que el Mesías debía ser descendiente de David, terminó por motivos apologéticos *presentando como histórica* la ascendencia davídica de Jesús.

---

do en "Concilium" 20 (1967) 75-87 bajo el título *The Dynamism of the Biblical Tradition.*

En un estudio anterior (79) manifesté mi convencimiento de que este proceso de "historización" fue cronológicamente irrealizable, dada la antigüedad presinóptica de la profesión contenida en Rom 1,3; y no tuvo por qué fundarse apologéticamente en la creencia del obligado origen davídico del Mesías, puesto que por aquellas fechas había varias corrientes de opinión al respecto: determinados sectores abrigaban la esperanza de un Mesías descendiente de Leví; la Comunidad de Qumrán esperaba dos Mesías, uno de Aarón y otro de Israel (*Regla de la Comunidad* I, 10-16). Y Rabí Aquiba, sin escándalo de nadie, declaró Mesías a Bar Koseba que no era de la familia de David. BROWN se muestra de la misma opinión y por las mismas razones (80). Por su parte añade otras dos: el silencio de los negadores de la mesianidad de Jesús, que no habrían callado si hubiera sido imprescindible la ascendencia davídica y Jesús no hubiera podido acreditarla; y el testimonio de HEGESIPPO sobre ciertos parientes de Jesús a los que Domiciano persiguió porque su proceedncia de la dinastía davídica los hacía peligrosos (81).

Καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (Lc 1,33).

La duración perpetua del Rey Mesías era lugar común en la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento con testimonios expresos y abundantes en los Salmos, en Isaías y en Daniel. Fiel reflejo de esa expectativa, literalmente interpretadas, es la reacción de las turbas ante el anuncio que Jesús les hace de su propia muerte, y que ellos entienden como afirmación de que el Mesías tenga que morir (Jn 12,34): "Nosotros hemos oído de la Ley que el Cristo permanece para siempre" (μένει εἰς τὸν αἰῶνα): La Ley supone aquí por la totalidad del Antiguo Testamento, como en Rom 3,20. Resulta, por ello, sorprendente la postura de SAHLIN (82) que cree descubrir en Lc 1,31-33 una composición rítmica con 3 versos de 3 + 3 acentos y uno solo de 3, y rechaza como no auténtico εἰς τοὺς αἰῶνας porque se sale de esa medida. A pesar de lo arbitrario de esta postura, la acepta también GÄCHTER (83).

---

(79) S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infacia en San Mateo*, en EB 17 (1958) 243-273, concretamente pp. 246-252: editado también en *Sacra Pagina*. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica (Paris-Gembloux, 1959) vol. II, pp. 121-149, concretamente pp. 124-130.

(80) RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 505-508.

(81) EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, III, 20. — MG 20, 252s.

(82) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Upssala, Almqvist, 1945), p. 117.

(83) PAUL GÄCHTER, *Der Verkündigungsbericht*, en ZKT 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p. 330.

La referencia mesiánicamente más desvaída en la descripción que el ángel hace a María de la misión futura de Jesús es la mención de la casa de Jacob sobre la que habrá de reinar el Mesías. El único paralelo viejotestamentario de nuestra frase es Jer 33,17: "No le faltará a David quien se siente en el trono de la casa de Israel". Fuera de este pasaje, la idea de la realeza mesiánica enlaza siempre en directo con la casa de David y con Judá, y sólo por extensión afecta a Israel (Am 9,14; Jer 23,6; 33,14).

Pienso que la referencia explícita a la Casa de Jacob responde a una constante característica del Evangelio lucano de la Infancia, que acaso pueda ayudarnos a descubrir el grupo social y religioso al que pertenece su autor original.

Es claramente perceptible en Lucas 1-2, junto al marcado interés por la ascendencia davídica de Jesús (Lc 1,27.32.69; 2,4.11), un afán no menos destacado por presentar como destinatario inmediato de los beneficios que entraña la venida del Mesías, a todo Israel (Lc 1,16.33.54.68; 2,25.32.34.38), a todo el pueblo (Lc 1,17.68; 2,10) en cumplimiento de las promesas hechas a Abraham y a los padres (Lc 1,55. 72.73).

Es evidente que el autor pone en boca del ángel una imagen de Cristo y de su obra que aparece delineada con rasgos netamente viejotestamentarios, y con ello se muestra más preocupado por el cumplimiento de la esperanza mesiánica judía que por la novedad histórica del Jesús real. *Ello le cataloga indudablemente como judiocristiano.* ¿Es concebible que a un cristiano proveniente del paganismo le interesara presentar a Jesús *reinando sobre la casa de Jacob?*

Quizá no es mera coincidencia que justo en esta frase, como atinadamente observa WINTER (84), se encuentre uno de los más claros hebraísmos de todo el relato de las Anunciaciones: βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ... El intransitivo βασιλευω se construye en griego clásico de muchas maneras para indicar el país o las gentes sobre las que alguien reina: con simple genitivo, con simple dativo, o con dativo con ἐν. BAILLY (85) presenta como exclusivamente septuagintales el empleo transitivo (por influjo del *hiphil*: hacer o designar rey): Jue 9,6.18; 1 Sam 8,22, y la construcción con ἐπὶ + acusativo (reinar sobre): 1 Mac 1,16. En nuestro caso, el hebraísmo es evidente:

(Delitzsch y Aytoun) ועל בית יקב ימלך
(Resch y Shalin) ומלך על בית יקב

(84) PAUL WINTER, *On the margin of Lk 1-2*, en "Studia Theologica" 12 (1958) 103-107.

(85) BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette, 11.ª ed. sin fecha).

Si el marcado carácter levítico que aparece en numerosos detalles de Lucas 1-2 (escenario de la visión de Zacarías, terminología cultual de los himnos, preocupación por las prescripciones litúrgicas de la circuncisión, presentación, purificación, etc.) nos inclinan a suponer que su autor perteneciera a la clase sacerdotal, ¿sería excesivo aventurar que la apertura a todo Israel era en él una necesidad sicológica para sentirse incluido entre los beneficiarios de la aparición del Mesías davídico?

6. *La objeción de María (Lc 1,34)* (86)

A las palabras del ángel que le anuncian va a tener un hijo cuya persona y obra son descritas con colores mesiánicos, María objeta: Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω.

Dado que ἄνδρα οὐ γιγνώσκω responde evidentemente a la frase hebrea לא ידע איש que significa en una mujer "no tener relaciones sexuales con varón", la objeción resulta extraña en este contexto. El ángel le anuncia que va a tener un hijo; ella está desposada (Lc 1,27); en estas circunstancias no se entiende el alcance de la pregunta "¿Cómo será esto, pues no tengo relaciones sexuales con varón?".

Las interpretaciones sugeridas a lo largo del tiempo son numerosísimas. Una historia bastante completa de las mismas puede verse en la obra de Graystone (87).

1. — La opinión más extendida en la antigüedad fue la de que María, estando como estaba desposada, no podía formular esta pregunta *razonablemente* sino en la hipótesis de que tuviera hecho *voto de virginidad*: "¿Cómo podrá ser esto, si yo tengo hecho voto de no conocer varón?".

Cierto que γιγνώσκω es presente; pero no se puede negar la posibilidad de que un presente indique algo que se hace habitualmente y que se está decidido a seguir haciendo. Tal es el alcance que da un abstemio al presente: yo no bebo, yo no fumo... (88).

---

(86) Sobre el problema de la autenticidad de estos versículos nos hemos ocupado en otro lugar.

(87) GEOFFREY GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome, 1968).

(88) Sobre el presente con valor de futuro cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik aus neutestamentlischen Griechisch* (Göttingen, 1970)[15] par. 323; J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I (Edinbourgh, 1906) p. 120; vol. 3 (*Syntax*) by N. TURNER (Edinbourgh 1963) p. 63. Casos de presente con valor de futuro son frecuentes en los LXX (Gen 6,17; Ex 9,18) y en el Nuevo Testamento (Lc 24,49; Jn 7,8; 1 Cor 16,5).

Inicia esta interpretación, según parece, San Gregorio de Nysa hacia el año 386 (89), y la divulgan en Occidente San Ambrosio y San Agustín (90). Fue la más común durante siglos, y aún hoy día tiene muchos defensores (91).

---

(89) S. GREGORIO DE NYSSA, *Oratio in diem natalem Christi* (MG 46, 1135ss).

(90) SAN AMBROSIO trata del tema en *De Viduis* IV, 25 (ML 16, 255) y en *In Lucam* II, 16 (ML 15, 1639). Cfr. C. W. NEWMAN, *The Virgin Mary in the Work of St. Ambrose* (Freiburg, 1952) p. 5-66.

SAN AGUSTÍN defiende el voto en *De Sancta Virginitate* IV, 4 (ML 40, 398); *Sermo 225*, 2 (ML 38, 1097); *Sermo 291*, 5 (ML 38, 1318). Sobre el influjo de Ambrosio en Agustín, cfr. P. ROLLERO, *La "Expositio Evangelii secundum Lucam" di Ambroggio come fonte della esegesi agostiniana* (Torino, 1968) pp. 116-118.

(91) Sobre los que defienden que María tenía hecho voto de virginidad con anterioridad a la Anunciación cfr. N. FLANAGAN, *Our Lady's Vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121, concretamente pp. 104-107; J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin*. The problematic of Mary's vow of Virginity (Rome, 1967), pp. 38-48.

Son claramente partidarios del voto: BERTRAM BRODMANN, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*, en "Antonianum" 30 (1955) 27-44 y en "Bible und Kirche" 10 (1955) 98-110; J. CANTINAT, *Le propos de virginité de Marie et le célibat des Esseniens*, en "Masses Ouvrières" 14 (1958) 15-32, y en *Marie dans la Bible* (Lyon, 1963) p. 71s.; J. J. COLLINS, *Our Lady's Vow of Virginity* (Lk 1,34), en CBQ 5 (1943) 371-380; M. DIEKHANS, *Lc 1,34 e a virgindade de Maria Ssma*, en RevEcBras 20 (1960) 29-35; C. FLECK, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en "Oberrheinisches Pastoralblatt" 53 (1952) 122-129; *Die Jungfrau der Jungfrauen*, en "Klerusblatt" 38 (1958) 140-142; P. FRANQUESA, *Exégesis del "quoniam virum non cognosco" y voto de virginidad*, en EstMar 21 (1960) 59-116; JEAN GALOT, *Vierge entre les vierges*, en NRT 79 (1957) 463-477; OSKAR GRABER en varios artículos: *Die Frage Marias an den Verkündigungsengel* (Graz 1956); *Marias Bedenken bei der Botschaft des Engels*, en "Bibel und Liturgie" 24 (1956-57) 165-168; *Wollte Maria eine normale Ehe eingehen?*, en "Marianum" 20 (1958) 1-9; *Die Engelbotschaft an Maria*, en "Osterreichisches Klerusblatt" 91 (1958) 4-5; *Maria die immerwährende Jungfrau*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift" 107 (1959) 185-199; *Marias Jungfräulichkeitswille vor der Engelsbotschaft*, en "Marianum" 22 (1960) 290-304; GEOFFREY GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins* (Rome, 1963); P. JOÜON, *L'Annonciation Luc 1,26-38*, en NRT 66 (1939) 793-798; BERNARD LEURENT, *La consécration de Maria à Dieu*, en RAM 31 (1955) 226-248; DOM THIERRY MAERTENS, *Le Mesie est lá* (Bruges, 1954), p. 50; R. MARIMOM, *De virginitate B.M.V. apud evangelium Annunciationis*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati). Vol 4 (Roma, Pont. Acad. Mar. Int., 1967), pp. 465-474; A. MICHEL, *A quel moment la Sainte Vierge émit-elle son voeu de virginité?*, en "Ami du Clergé" 59 (1949) 289-293; R. O'BRIEN, *Our Lady's vow of Virginity*, en AmEcRev 136 (1957) 132-133; MAURO ORSATTI, *Vergine perché madre di Gesù*. Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34b (Roma, 1981); SEVERIANO DEL PÁRAMO, *¿Es anacrónico el voto o propósito de virginidad de María?*, en "Estudios Mariológicos" 22 (1961) 309-316; y *La Anunciación de la Virgen*. Reparos exegéticos y doctrinales a una reciente interpretación, en EB 16 (1957) 161-185; J. PATSCH, *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?*, en "Osterreichisches Pastoralblatt" 90 (1957) 143-145; PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *"Quomodo fiet istud...?*, en EphCarm 8 (1957) 277-314; ROOSEN, *De Woorden van Maria bij de Boodschap*, en "Mariale Dagen" 16 (1959) 123-163; J. SCHILDENBERGER, *Das erste biblischen Marienwort* (crítica a la obra de Haugg), en "Oberrheinische Pastoralblatt" 42 (1941) 145-150; B. SCHWANK, *Lk 1,34 im Lichte von 1 Kor 7,36-38*, en "Oberrheinisches Pastoralblatt" 57 (1956) 317-323; J. J. DE VAULT, *The concept of virginity in Judaism*, en "Marian Studies" 13 (1962) 23-40; M. VILLANUEVA, *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*, en EB 16 (1957)

Según esta explicación, María habría entendido que el ángel le anunciaba la concepción en futuro, y ella le opone la dificultad proveniente de su voto anterior.

Dos objeciones de importancia se han hecho a esta interpretación: 1) Tal voto es incomprensible en el ambiente judío de hace dos mil años que concebía la fecundidad como don de Dios y su carencia como un oprobio; 2) En todo caso no se compagina el mencionado voto en el matrimonio contraído por María.

A la primera objeción responden algunos autores modernos aduciendo la práctica del celibato entre los esenios según los testimonios de Filón, Josefo y Plinio, y a tenor de los documentos de Qumrán (92). Pero el argumento es muy endeble. Por de pronto, no consta que tal celibato fuera practicado por mujeres, salvo en el caso de los Terapeutas de Egipto según FILÓN (93). Y entre los varones, era una cosa temporal como remedo de la abstinencia sacerdotal mientras actuaban en el Templo, y sólo después de haber tenido descendencia, preocupados como estaban por la legitimidad de la línea sadoquita. Nunca se dice lo practicara *una joven que hubiera contraído matrimonio.*

Como respuesta a la segunda dificultad se suelen presentar diversas soluciones: que actuó bajo especial inspiración del Espíritu Santo (94); que lo hizo para salvaguardar su virginidad porque no había

---

307-328; MAX. ZERWICK, "...*quoniam virum non cognosco* (*Lc 1,34*), en VD 37 (1959) 212-224; 276-288; y en su art. *Virginidad de María,* en *Enciclopedia de la Biblia,* vol. VI (Barcelona, Garriga, 1963), col. 1232-1238.

Prefieren hablar de *simple propósito* —vistas las dificultades históricas contra el voto—: O. BARDENHEWER, *Zur Geschichte der Auslegung der Worte*: "*Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?*", en *Compte rendu du Congrès Scientifique International des catholiques* (Freibourg, 1898); U. HOLTZMEISTER, "*Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*" (Lc 1,34), en VD 19 (1939) 70-75; LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1948), p. 31s; P. SCHANZ, *Evangelium nach Lukas* I (München, 1861), p. 54-56, si bien más adelante, en *Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas* (Tübingen, 1883) p. 88 opina que el propósito le nació con ocasión del anuncio del ángel.

De simple afición a la virginidad hablan: J. AUER, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal,* en "Geist und Leben" 23 (1950) 411-425; y en *Salve, Maria, Regina mundi,* en "Geist und Leben" 27 (1954) 328-345, especialmente p. 330-332; C. CEROKE, *Lk 1,34 and Mary's Virginity,* en CBQ 19 (1957) 329-342.

Finalmente J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's vow of Virginity (Rome, 1967) propone ver ese voto o propósito de virginidad de María, tan arraigado en la tradición cristiana, como algo implícito en la entrega absoluta de María a la voluntad de Dios al aceptar sin fomes peccati el matrimonio. Insospechadamente la concepción virginal fija en virginidad perpetua aquella inconcreta aspiración de María.

(92) Véanse los trabajos de CANTINAT, FLECK, HOLZMEISTER, MAERTENS, SCHILDENBERGER, DE VAULT, etc. citados en la nota anterior.

(93) FILÓN, *De vita contemplativa,* 68.

(94) Así BRODMANN y HOLZMEISTER, en sus trabajos citados en la nota 91.

otra institución que la defendiera (95); que lo hicieron María y José de común acuerdo. La creencia universalmente admitida durante siglos que excluye entre los dos esposos cualquier comercio carnal después del nacimiento de Jesús hubo de partir, sin duda, de un mutuo consenso entre ambos. Todo es cuestión —piensan estos autores— de adelantar ese mutuo acuerdo al momento de los Desposorios, cosa que ya da a entender el *Protoevangelio de Santiago* (9,1s; 13,1; 14,2; 17,1...) al presentar a José, más que como esposo, como guardián de la virginidad de María.

El argumento no es convincente.

El acontecimiento absolutamente extraordinario de la concepción virginal justifica sicológicamente la común decisión celibataria de María y José a partir del nacimiento de Jesús. Pero no se ve razón que haga probable una actitud parecida con anterioridad a la Anunciación.

En todo caso, la mayor dificultad contra esta hipótesis es que introduce un elemento —el voto o propósito previo de virginidad por parte de María— que es totalmente extraño al pasaje, y cuya única razón de ser (96) —la de que sólo así se pueda explicar satisfactoriamente la frase— supone, sin haberlo probado, que sean inaceptables todas las demás explicaciones aducidas.

Muchos autores católicos niegan la existencia de este voto previo (97), y otros que lo admiten, no creen que se pruebe su existencia

---

(95) J. Galot, *Vierge entre les vierges*, en NRT 79 (1957) 463-477, concretamente p. 474.

(96) No vale invocar la fe universal de la Iglesia en la virginidad perpetua de María (antes del parto, en el parto y después del parto) que se salva sin necesidad de admitir este voto previo. Ni es serio decir —como algunos parecen suponer— que María no puede ser modelo de las vírgenes consagradas a Dios por voto libre, si su propósito de virginidad no fuera independiente y anterior a la Anunciación. Aunque su decisión virginal sea consecuencia de la milagrosa concepción de Jesús, siempre será la primera "sola sine exemplo".

(97) Como estudios complexivos de esta opinión y de sus razones, cfr. N. Flanagan, *Our Lady's vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121, concretamente pp. 107-118; P. Franquesa, *Exégesis del "quoniam virum non cognosco", y voto de virginidad*, en "Estudios Mariológicos" 21 (1960) 59-116, concretamente pp. 63-103.

La lista de autores contrarios al voto previo es muy numerosa: J. B. Bauer, en varios artículos: *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenvater*, en "Bibel und Liturgie" 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34)*, en "Oesterreichisches Klerusblatt" 90 (1957) 244-245; Πῶς *in der griechischen Bibel*, en NT 2 (1957) 81-91; *Monstra te esse matrem, Virgo singularis!* Zur Diskussion um Lk 1,34, en MüTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34*, en "Biblica" 45 (1964) 535-540; art. *Jungfräulichkeit*, en Bauer, *Bibel-Theologisches Wörterbuch* I (Graz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810; E. R. Carroll en su crítica al libro de Graystone, *Virgin of all Virgins*, publicada en CBQ 32 (1970) 451-453; N. Flanagan, *Our Lady's vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121; P. Gächter, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ*, en TS 2 (1941) 145-170; 347-368; Gröger, *Erwägungen zu: "Wie soll das geschehen..."* en "Bibel un Kirche" 12 (1957) 55-57; Donatus Haugg, *Das erste biblische Marienwort*. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34 (Stuttgart, Kath. Bi-

por las palabras de María en Lc 1,34 (98). Lo grave es que tampoco se prueba la existencia de tal voto con independencia de la exégesis forzada de este pasaje.

Veamos lo que dan de sí las explicaciones que prescinden del supuesto voto previo.

2. — BROWN (99) menciona, sin citar qué autores la defienden (100), una extraña opinión según la cual *María no estaba desposada* (Lc 1,27 sería una contaminación de Lc 2,4-5, introducida erróneamente por Lucas en el relato original de la Anunciación, que no mencionaba para nada los desposorios). Cuando María oye decir que va a ser madre, pregunta *razonablemente* cómo puede ser esto si ella no tiene marido. Esta curiosa explicación, que no encuentra el más leve apoyo de crítica textual por considerar inautético Lc 1,27b, tiene que atribuir gratuitamente a Lucas un *error* que, por extraña coincidencia, pone a María en la misma situación de desposada en que la encuentra Mt 1,18.

3. — Otros autores suponen que María entendió la concepción anunciada por el ángel como algo *ya sucedido* o que *estaba ocurriendo en el momento*. Su objeción sería: "¿cómo puede ser esto, porque yo no *he tenido* —o no *estoy teniendo en este momento*— relaciones sexuales con varón?".

El primero en sugerir este camino parece haber sido CAYETANO (101), el cual piensa que la Virgen entendió las palabras del ángel en el sentido de una concepción *inmediata*, y contestó oponiendo el hecho de *su virginidad hasta el momento presente*. En esta explica-

---

belwerk, 1938); JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p. 236-251; C. J. JELLOUSCHEK, *Mariä Verkündigung in neuer Sicht*, en MÜTZ 10 (1959) 102-113; SIMON LANDERSDORFER, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38*, en BZ 7 (1909) 30-48; G. MOLIN, *Die Frage Mariens an den Verkündigungsengel*, en "Bible und Liturgie" 24 (1956) 76-81; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382, concretamente pp. 362s.; BENEDETTO PRETE, *A proposito di Lucca 1,34*, en "Rivista Bibblica" 18 (1970) 379-393; *Il significato di Lucca 1,34 nella struttura del racconto dell'annunziazione*, en "Marianum" 40 (1978) 248-276; K. H. SCHELKLE, *Die Mutter der Erlösers. Ihre biblische Gestalt* (Düsseldorf, 1958); M. SCHMAUS, *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?*, en "Bibel und Liturgie" 23 (1956) 170-172; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg, 1955)³ p. 42; K. STAAB, *Das Evangelium nach Lukas* (Würzburg, 1956), p. 16.

(98) Así Bardenhewer, Galot, Lagrange, Schanz... en los lugares cit.

(99) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 306s.

(100) Unicamente en la p. 289 de su mencionada obra aduce la curiosa traducción inglesa de la RSV: "How can this be, since I have no husband".

(101) CAYETANO, *Evangelia cum commentariis Rmi. D.D. Thomae de Vio Cajetani. In Lucam I, VII* (Romae, 1532) p. CVII: "Rationem quare quaesivit modum, subjungit, quia expers sum virilis commercii. Non dixit *non cognoscam*, sed *non cognosco;* quia intellexerat verba angeli tunc implenda, dicente angelo: ecce concipies. Maxima affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam; quamvis usque praesens viri cognitionem non habeo; hoc est quia virgo sum".

ción γιγνώσκω debería traducirse en pretérito: non cognovi —no he conocido hasta el momento.

LANDERSDORFER (102) resucitó en 1909 esta opinión sosteniendo que María entendió la concepción como algo ya sucedido, y objetó que hasta el momento ella no había tenido contacto con varón.

A la base de esta opinión está el supuesto de un original semita, en el que el anuncio de la concepción por parte de Gabriel se habría hecho —como el de la de Agar (Gen 16,11) y el de la madre de Sansón (Jue 15,3.7)— en participios: הנך הרה וילדת בן : Ecce tu *concipiens* et *pariens* filium. Naturalmente estos participios hebreos deberán traducirse por el tiempo que sugiera el contexto. En el caso de Agar, que ya estaba encinca (Gen 16,4), por pretérito el primero y por futuro el segundo (los LXX: ἐν γαστρι ἔχεις και τέξῃ υἱόν). En el caso de la madre de Sansón, que aún no había concebido y que ciertamente concibió después por obra de varón, en futuro los dos (el cod. A de los LXX: ἐν γαστρι ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν; el cod. B: ἐν γαστρο ἔχεις και τέξῃ υἱόν. En el caso de Lc 1,31 se puede suponer la misma construcción participial hebrea como hace Delitzsch; pero el contexto es claramente de futuro, no sólo porque en futuro lo expresó el traductor griego de Lc 1,31 (συλλήμψη καὶ τέξῃ) sino porque sigue presentando en futuro (v. 35) la acción divina en esa futura concepción: ἐπελεύσεται... ἐπισκιάσει... κληθήσεται.

La mayor dificultad contra esta interpretación es que María no parece haber entendido su concepción como ya acaecida, puesto que su pregunta se refiere a algo futuro: πῶς ἔσται τοῦτο. Cierto que estas palabras faltan en el manuscrito b de la Vetus Latina (siglo IV o V); pero no es razón suficiente para considerarlo inauténtico.

Tampoco supone apoyo para esta opinión el hecho aducido por REITZENSTEIN (103) de que las palabras "he aquí que concebirás en tu vientré" faltan en un fragmento egipcio del s. VI donde se recoge el diálogo entre María y el ángel. En la historia de la transmisión de Lc 1,31 no hay el más leve indicio de semejante omisión, y la afirmación de que el fragmento egipcio representa el original auténtico, anterior a Lucas, es simplemente gratuita (104).

Los que suponen que la Virgen entendió el anuncio de su concepción como algo *ya sucedido*, exigen que γικνώσκω se traduzca en

(102) SIMON LANDERSDORFER, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38*, en BZ 7 (1909) 30-48.

(103) R. REITZENSTEIN, *Zwai religionsgeschichtliche Fragen* (Strassbourg, Trubner, 1901) pp. 112-131.

(104) Véase J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York Hasper, 1930), p. 189-190.

pretérito ("no *he conocido* varón"). HAUGG niega rotundamente esta pasibilidad (105). Pero QUECKE ha demostrado (106): que varios manuscritos latinos —y también de otras versiones antiguas— leen Lc 1,34 en pretérito *non novi, non cognovi;* que ciertamente γιγνώσκω tiene valor de pretérito en el *Protoevangelio de Santiago* 15,3 cuando María responde a la pregunta del sacerdote: ¿Qué es lo que has hecho (ἐποίησας)?; que el mismo sentido de γιγνώσκω como pretérito recurre en un himno litúrgico de la Iglesia copta; que los que traducen γιγνώσκω de Lc 1,34 por pretérito han traducido unánimemente por futuro los verbos de Lc 1,31. De hecho en nuestro caso pudo haber en el texto hebreo original un participio (ואני איננני ידלת איש) como retraduce Delitzsch. En tal supuesto, Lucas pudo traducir en presente οὐ γιγνώσκω aunque el contexto sugiera pretérito.

4. — Muy cercana a la anterior es la opinión de quienes piensan que la Virgen entendió el anuncio de su concepción como *algo inminente*, y que a esa proposición opuso *su situación jurídica de simple desposada*. Así HAUGG (107), GÄCHTER (108), BAUER (109), SCHMID (110). Una buena exposición de esta teoría puede verse en CRAGHAN (111) que destaca el proceso de su desarrollo (simple presentación en HAUGG, complemento histórico en GÄCHTER, y argumento filológico en BAUER) y ofrece abundante bibliografía sobre la reacción contra HAUGG (p. 64, nota 177) y contra GÄCHTER (p. 64s., nota 184). Si la Virgen entendió el anuncio de su concepción como algo inminente, era lógico que objetara su situación de simple desposada, puesto que antes de la conducción a casa del esposo las relaciones matrimoniales plenas parece que estaban mal vistas en Galilea.

---

(105) DONATUS HAUGG, *Das erste biblische Marienwort*. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34 (Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938).

(106) HANS QUECKE en cuatro artículos: *Lk 1,34 in den alten Uebersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus*, en "Biblica" 44 (1963) 499-520; *Lk 1,34 im Diatessaron*, en "Biblica" 45 (1964) 85-88: *Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34*, en "Biblica" 47 (1966) 113-114; *Lukas 1,31 in den alten Uebersetzungen*, en "Biblica" 46 (1965) 333-348.

(107) DONATUS HAUGG, obra citada en lo nota 105.

(108) P. GÄCHTER, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ*, en TS 2 (1941) 145-170; 347-368, especialmente en pp. 147-162; y en su obra *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, Tyrolia, 1953) pp. 89-98.

(109) JOH. B. BAUER trató el tema repetidas veces: *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenvater*, en BiLit 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34)*, en "Oesterreichisches Klerusblatt" 90 (1957) 244-245; Πῶς *in der griechischen Bibel*, en NT 2 (1957) 81-91; *Monstra te esse matrem, Virgo singularis! Zur Diskussion um Lk 1,34*, en MüTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34*, en "Biblica" 45 (1964) 535-540; y en su art. *Jungfräulichkeit*, en BAUER, *Bibel-Theologisches Wörterbuch* I (Graz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810.

(110) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg, 1955) p. 42.

(111) J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin*. The problematic of Mary's Vow of Virginity (Rome, 1967) p. 60-70.

Característico de esta opinión es que tanto el anuncio del ángel como la objeción de María son entendidos en presente o en futuro inminente (no en pasado ni en futuro remoto), y que la objeción de María se funda en su condición de simple desposada. La argumentación filológica de Bauer trata de probar que el original hebreo de Lc 1,31 (הרה con participio) equivaldría a un futuro inminente según JOÜON, *Grammaire*, par. 119 h; que πῶς futuro es una pregunta retórica equivalente a una negación; y que ἄνδρα οὐ γιγνώσκω en nuestro caso vale tanto como "no estoy casada".

Esto último es poco probable.

Aun suponiendo que el anuncio pudiera entenderse de un futuro inmediato, la objeción de la Virgen —si se fundaba en su condición de simple desposada— debió hacer alguna referencia temporal a la fecha lejana de su conducción a casa de José. La hipótesis supone que faltaba mucho tiempo —¿es verdad que faltaba tanto?— y da por supuesto que el intervalo entre los esponsales y la conducción (12 meses en el caso de primeras nupcias) era *obligatorio*, cosa que no consta con certeza para los tiempos del Nuevo Testamento.

Se trata, pues, de una hipótesis muy sugestiva, posible y en cierta manera probable, aunque no se imponga con suficiente certeza. Carece de base en los datos ofrecidos por Lucas 1-2. Y algunos de los supuestos históricos y filológicos en que se apoya son difíciles de probar.

5. — Menos probable sería la opinión defendida, en solitario que yo sepa, por SCHWANK (112), según el cual la dificultad de la Virgen provendría de que ella y José se encontraban en situación jurídica de *perpetuos esponsales* (con propósito de no llegar jamás a matrimonio pleno), que existía en el judaísmo precristiano y al que alude 1 Cor 7,36-38.

6. — Un nuevo intento de explicación de nuestro pasaje es el propuesto por AUDET (113). Según el docto dominico, María entendió que el ángel la identificaba con la madre del Emmanuel anunciada por Is 7,14; convencida de que el profeta consideraba virginal la concepción del Mesías, ella —desposada normalmente— comprende que debe seguir virgen y plantea su dificultad: "¿Cómo será esto? Porque, de ser así, yo no tengo que conocer varón".

En cierta medida la opinión de Audet había sido propuesta por autores anteriores. SALMERÓN (114) supone que María reacciona ante

(112) B. SCHWANK, *Lk 1,34 im Lichte von 1 Kor 7,36-38*, en ObrhPastBl 57 (1956) 317-323.

(113) J. P. AUDET, *L'annonce à Marie*, en RB 63 (1956) 346-374; *Autour de la théologie de Luc 1-2*, en ScE 11 (1959) 409-418, particularmente pp. 414-418.

(114) SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum*. Tomo III, tract. VII (Coloniae Agrippinae, 1602) p. 60-62.

ÍNDICE

el recuerdo de Is 7,14: "¿Quomodo hoc mihi contingat cum mater Messiae virgo esse debeat, ac propterea virum numquam cognoscere habeat?... Sum quidem virgo ut possim esse illa quae praedicta est ab Isaia, sed quaero modum". SCHANZ, que primero había sido partidario de la opinión tradicional (115), terminó pensando que el anuncio angélico fue la causa determinante del propósito virginal en María (116). SOUBIGOU (117) está seguro de que el ángel habló en términos de Is 7,14 y de que la Virgen lo entendió así. Su pregunta no es debida a que ella vea contradicción entre lo anunciado por Isaías y su voto previo de virginidad. Al contrario, porque entiende claramente que ella es la Virgen-Madre anunciada por Isaías, su pregunta se refiere simplemente al modo: "Que dois-je faire pour me prêter à cette action de Dieu qui me fera miraculeusement concevoir?". A la misma conclusión llega AUER (118), para el cual María no tenía voto de virginidad anterior, y por eso, al descubrir que el ángel la equipara con la Virgen-Madre de Isaías 7,14, se pregunta por el cómo: en ulterior estudio (119) hace suya la hipótesis de Guardini (120): El mismo Espíritu Santo que inspiró a Is 7,14 obró en María para que se mostrara contraria al matrimonio, y sólo por obediencia a sus padres lo aceptara. Al anuncio del ángel ve con intenso gozo que los planes de Dios coinciden con su más viva ilusión.

Otros autores concuerdan también en establecer relación entre la pregunta de María e Isaías 7,14; si bien el sentido que proponen es diverso. Así KLEIST (121) entiende que la pregunta de María es una expresión de gozo al descubrir que la maternidad que se le anuncia será compatible con su propósito de virginidad: "¡Qué maravilloso es esto! Porque yo permanezco virgen". Parecida es la opinión defendida por ORSATTI (122), según el cual la admiración de María es extraordinaria al descubrir que por su previo voto de virginidad ha sido elegida para ser la Virgen-Madre de Isaías: ¡Cómo! ¿Esto va a suceder porque no conozco varón?

---

(115) P. SCHANZ, *Evangelium nach Lukas* I (München, 1861) p. 54-56.

(116) P. SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas* (Tübingen, 1883) p. 88.

(117) LOUIS SOUBIGOU, *Sous le charme de l'Evangile selon S. Luc* (Paris, 1933), p. 52s.

(118) J. AUER, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en "Geist und Leben" 23 (1950) 411-425.

(119) J. AUER, *Salve, María, Regina mundi*, en "Geist und Leben" 27 (1954) 328-345, concretamente p. 330-332.

(120) ROMANO GUARDINI, *Die Mutter des Herrn* (Würzburg, 1954).

(121) J. A. KLEIST, *The Annunciation*, en AmEcl Rev 94 (1946) 161-169, concretamente p. 164s.

(122) MAURO ORSATTI, *Vergine perchè madre di Gesù*. Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34 (Roma, 1891).

Estas explicaciones que sustituyen la pregunta de María por una simple exclamación no pueden ser admitidas, en mi opinión, porque destruyen el evidente esquema literario del que forma parte *siempre* una objeción del protagonista.

Lo original de Audet es haber encuadrado la conversación del ángel con María en el marco del género literario del anuncio tal como se encuentra en el relato de la vocación de Gedeón (Jue 6). Filológicamente la hipótesis de Audet exige que ἐπει tenga valor elíptico: "*Cómo será esto? Porque, de ser así, yo tendré que seguir virgen?". Audet piensa que ἐπει tiene ese mismo valor en 1 Cor 5,10; 7,14; 15,29; Heb 9,26; 10,2.

El punto flaco en la interpretación propuesta por Audet es el triple supuesto en que se apoya con relación a Is 7,14: que el mensaje del ángel (Lc 1,31s) se oriente hacia el oráculo de Isaías de tal manera que la Virgen hubiera de asociar su situación con la de la Madre del Emmanuel; que Is 7,14 fuera comúnmente interpretado por el mundo judío precristiano en sentido mesiánico; y que dicha interpretación común entendiera con alcance estrictamente virginal la maternidad de la que hablaba Isaías. Los tres presupuestos son tan problemáticos —por no decir improbables— que sitúan al mismo nivel de improbabilidad la sugestiva hipótesis que sobre ellos se edifica.

La dificultad no desaparece porque se diga que el pasaje expresa el pensamiento del Evangelista más que el de la Virgen (123). ¿De dónde se saca que el Evangelista jugaba con esos tres supuestos? Pienso, sin embargo, que el hecho de tener en cuenta ese posible procdimiento literario por parte del autor del relato es un atisbo valioso entre las aportaciones de Audet.

7. — En esta línea de reconocer artificio literario en la pregunta de la Virgen (Lc 1,34) se sitúa abiertamente HUGH (124), el cual advierte que, como gancho literario para arrancar del ángel la afirmación de la concepción virginal, hubiera bastado con decir: πῶς ἔσται τοῦτο.

La añadidura ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνῶσκω debe responder a alguna intención particular de Lucas, tal vez la de aludir a la *virginidad perpetua de María post partum*, alusión que estaría clara, según Hugh, en la frase (de presente con valor de futuro) que emplea.

Resulta, sin embargo, poco probable que Lucas pretendiera con la pregunta de María aludir a algo que ni el contexto ni la respuesta siguiente del ángel dejan traslucir.

* * *

(123) J. P. AUDET, *Autour de la théologie de Luc 1-2*, en ScE 11 (1959) 409-418.
(124) JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, 1978) pp. 258-265.

Pienso que la exégexis del complicado versículo 34, que contiene la pregunta de María al ángel, debe tener en cuenta el género literario del relato donde aparece inserto.

A estas alturas de nuestra exposición va quedando, según creo, suficientemente claro que el autor de Lucas 1-2 ha montado su relato de la doble anunciación a Zacarías y a la Virgen sobre el patrón del esquema viejotestamentario del anuncio previo.

En ese esquema figura un elemento —la *objeción* al mensajero por parte del protagonista— que tiene siempre por objeto arrancar del mensajero una reafirmación del contenido central de su anuncio. En ocasiones —cuando la objeción se sale aparentemente del tema, como ocurre en el caso de Moisés— el alcance intencional de su formulación literaria se descubre en la respuesta del mensajero.

Eso ocurre, sin duda, en nuestro pasaje.

Lucas 1,34 representa la *objeción* de María a Gabriel. Como tal objeción —y en estricto paralelismo con las objeciones en los relatos viejotestamentarios de anuncios previos— tiene por objeto subrayar el "theologumenon" central del mesaje, provocando una reafirmación del mismo por parte del ángel. La formulación en nuestro caso ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκο— extraña en una desposada (Lc 1,27) y que en relación con lo anunciado no parece nada lógica— hace pensar en una segunda intención literaria por parte del autor del relato. Tal intención resulta clara en la respuesta de Gabriel. Había que provocar —y la objeción de María lo ha conseguido— la afirmación angélica rotunda de que la concepción del futuro Mesías había de ser virginal, por obra y gracia del Espíritu Santo.

Hemos visto en la precedente exposición de opiniones sobre el alcance de Lc 1,34 un excesivo afán de buscar correspondencia *lógica* entre el *anuncio* y la *objeción* de María. Por buscar esa lógica, se recurre al *problemático* previo voto de virginidad, o se supone que María entendió *equivocadamente* la concepción de Jesús como ya ocurrida o inminente, o se introducen *forzadamente* elementos que no figugan de ninguna forma en el relato.

Pero la lógica del elemento literario de la objeción en el esquema de anuncio no ha de buscarse con relación a lo que antecede, sino en función de la respuesta que sigue. Cuando la respuesta que sigue es simple reafirmación del mensaje central precedente, la objeción aparce lógica en ambas direcciones. Pero cuando la respuesta pretende subrayar algún detalle nuevo, hacia él se orienta la objeción, que, por tanto, ya no resulta del todo lógica con lo antecedente.

Cuando hablo de *lógica*, no estoy hablando en términos aristotélicos, sino en la significación disminuida que los términos filosóficos tienen cuando nos movemos en ambiente semita. Se trata en nuestro

caso de *lógica literaria*, no metafísica, ni siquiera histórica: de un simple gancho que justifique, por semejanza en el tema, la respuesta que interesa dar.

Si las consideraciones que vengo haciendo sobre el papel literario de las objeciones en el esquema de los anuncios son válidas, podríamos decir que la respuesta a las mismas es lo que determina su alcance o, en otros términos, que su contenido se explica por la respuesta que sigue.

Aplicando estos principios a Lc 1,34, me reafirmo en la explicación que aventuraba en 1957 (125): Las palabras de María son artificio literario del autor del relato para arrancar de Gabriel la afirmación de la concepción virginal. *Y no quieren ser más que eso.* Porque están pensadas en función de eso, contienen esa extraña e innecesaria declaración de virginidad en María, virginidad que se supone en una joven desposada todavía no conducida a casa del esposo, pero cuya mención prepara a los lectores para *entender en clave de concepción virginal* la respuesta del ángel.

De suyo, la venida del Espíritu Santo sobre alguien y el hecho de que la virtud del Altísimo lo cubra con su sombra, podría entenderse de cualquier intervención más o menos extraordinaria de Dios. El contexto general del relato concretaba ya esa acción divina como algo que se ejerce en la concepción del Mesías. Pero la objeción de la Vir-

---

(125) S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382, concretamente pp. 362s. Publicado asimismo y con el mismo título en *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto "Francisco Suárez", 1959) pp. 325-373, concretamente pp. 355ss.

Han aceptado fundamentalmente esta exposición: J. Gewiess, *Die Marienfrage Lk 1,34*, en BZ 5 (1961) 221-254; Max. Zerwick, art. *Virginidad de María*, en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. VI (Barcelona, Garriga, 1963) col. 1232-1238, concretamente col. 1235, si bien en 1959 se había manifestado en contra; G. Voss, *Die Chronologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia Neotestamentlica, II) (Paris-Bruges, 1965) p. 72; Ortensio da Spinetoli, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Brescia, Paideia, 1967) p. 78 y sobre todo p. 98, nota 73; H. Räisänen, *Doe Mutter Jesu i im Neuen Testament* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, 158) (Helsinki, Soumalainen Tiedeakatemia, 1969), p. 81; J. F. Craghan, *Mary the virginal Wife and the married Virgin* (Rome, 1967) pp. 90-98; John McHugh, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p. 258s; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 307-309.

Oponen serios reparos a esta opinión: Max. Zerwick, "*...quoniam virum non cognosco*" (*Lc 1,34*), en VD 37 (1959) 212-224; 276-288, concretamente p. 282-284. (Más tarde, en 1963, se mostraría favorable); Geoffrey Graystone, *Virgin of all Vigins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome, 1968), p. 65s. 76. 139; Roosen, *De Woorden van Maria bij de Boodschap*, en "Mariale Dagen" 16 (1959) 123-263s, concretamente p. 138. 142. 152; Pietro della Madre di Dio, "*Gratia plena*", en EphCarm 11 (1960) 75-126, concretamente nota 57 en p. 103s; Pedro Franquesa, *Exégesis del "quoniam virum non cognosco", y voto de virginidad*, en EstMar 21 (1960) 59-116, concretamente p. 98-103; Paul Gachter, *Der Verkündigunsberichte* (*Lk 1,26-38*), en ZKT 9 (1969) 322-363; 567-586, concretamente pp. 345 y 349-354; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère* (Paris, Gabalda, 1974) p. 156. 161.

gen hace que la especial intervención del Espíritu Santo haya de entenderse como supletiva del concurso de varón, cuya ausencia convertirá en virginal la concepción de Jesús. Suprimida la pregunta de María el versículo 35 sería una simple reafirmación del mensaje de Lc 1,31-33 subrayando la intervención de Dios en el asunto sin precisar más. No habría en la concepción de Jesús nada extraordinario que necesitara ser autenticado con el signo de la concepción *milagrosa* de Isabel. La pregunta de María, situando la respuesta del ángel en la línea biológica de una concepción humanamente imposible, hace el papel de las objeciones provenientes de la esterilidad de la protagonista, que en otros anuncios de nacimiento (Isaac, Sansón, Juan Bautista) ponían de manifiesto la extraordinaria intervención de Dios. Pero por ser algo que afecta, no simplemente al hecho, sino al modo de la concepción, provoca una respuesta que va más allá de la mera reafirmación del mensaje precedente, y que añade la circunstancia —la de ser virginal— por la cual la concepción de Jesús habrá de ser una intervención extraordinaria del Espíritu Santo.

* * *

Dos observaciones al margen de esta explicación.

1. — La primera se refiere a la originalidad de la misma.

Quiero ante todo hacer constar que las líneas fundamentales del esquema de anuncios previos habían sido detectadas treinta años antes por GRESHAM MACHEN (126) en los relatos de las anunciaciones lucanas, y casi un siglo antes por KELPE (127). Sin embargo, ni uno ni otro se atreven a hablar de género o esquema literario viejotestamentario, porque tal vez no sospechan su existencia fuera del Tercer Evangelio.

Igualmente FLANAGAN (128), al final de su magnífica exposición sobre las opiniones en torno a Lc 1,34, termina aventurado, muy tímidamente, la propia hipótesis de que tal vez nos hallemos ante un artificio literario de Lucas, por paralelismo con Zacarías, y para recabar del ángel la referencia expresa a la concepción virginal.

Por último MCHUGH (129), al exponer esta interpretación, añade en nota: "Esta opinión fue expuesta por primera vez de una forma desarrollada por H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*. I, 4: *Das Evange-*

(126) GRESHAM MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Anunciation*, en PrincThR 29 (1927) 529-586, concretamente p. 517s.

(127) KELPE, *Die Jugendsgeschichte der Herrn* (1841), pp. 41-51. 167-169.

(128) N. FLANAGAN, *Our Lady's Vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121.

(129) JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p. 258.

lium nach Lukas, 1892, cfr. 3.ª ed. Tübingen-Leipzig, 1901, p. 309. Pronto se convirtió en una opinión común entre los exegetas protestantes alemanes (véase Graystone, pp. 27-7) y ha ido siendo aceptada por exegetas de otras confesiones y otros climas. En los últimos veinte años ha sido ampliamente aceptada entre los exegetas católicos...".

Puedo asegurar que, cuando hace veinticinco años publicaba mi mencionado artículo, no había leído el Comentario de Holtzmann. Pero además la explicación que yo sostengo sólo parcialmente coincide con la del exegeta protestante alemán. Holtzmann, como la mayoría de los que en eso le precedieron o le han seguido (Usener, Hillmann, Völter, Spitta, Harnack, Kattenbusch, Bousset, Klostermann, Goguel, Montefiore, Moffat, Sahlin, Schmiedel, Pfleiderer, J. y B. Weis, Loysy, Clemen, ec.) piensan que Lc 1,34s. son una interpolación. El relato de la Anunciación —según ellos— no conocía la concepción virginal. Cuando ésta se generalizó, alguien (el propio Lucas a su anterior fuente baptista o judío-cristiana, o a su propia obra en un segundo momento, u otro autor posterior) introdujo la pregunta de María y el último parlamento angélico. Y es en este supuesto en el que Lc 1,34 es considerado por estos autores como un artificio literario para provocar la afirmación de Lc 1,35.

Por el contrario, yo pienso que los versículos 34 y 35 forman parte esencial del esquema de anuncio en que está concebido todo el relato de la Anunciación. Este no existió nunca sin Lc 1,34-35. Precisamente la coherencia de estos versículos con el citado esquema del que son parte integrante, constituye —según creo— un argumento fehaciente de su necesaria autenticidad.

El artificio literario que yo admito no es, por tanto, el de un interpolador tardío, ajeno a la estructura literaria del pasaje, sino el del autor original que compuso el relato de la Anunciación con arreglo al esquema viejotestamentario de anuncio previo, en el cual la objeción tiene como finalidad intencional provocar la respuesta siguiente del mensajero.

2. — La segunda observación es en torno a la sugerencia de GEWIESS (130). Piensa CRAGHAN (131) que supone una aportación aprovechable en favor de mi propuesta la observación de Geweis sobre la costumbre habitual en Lucas de formular *pedagógicamente* preguntas que provoquen tomas de postura en cuestiones candentes para la Iglesia de su tiempo (cfr. Lc 3,10-13; 12,51; 12,57; 13,23; 16,5-7; 17,37; Hechos 8,26-40; 16,30).

(130) J. GEWIESS, *Die Marienfrage Lk 1,34*, en BZ 5 (1961) 221-254.
(131) J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin* (Rome, 1967) p. 98.

Por supuesto, siempre serán bien venidas las aportaciones que mejoren una hipótesis de trabajo tímidamente presentada como posible solución a un problema exegético difícil.

La sugerencia de Geweis puede confirmar la existencia en Lc 1,34 de un procedimiento literario más o menos habitual en Lucas, si se admite que el Tercer Evangelista sea el autor original de Lucas 1-2.

Personalmente no estoy nada seguro de que así sea. Antes al contrario, tengo el convencimiento, cada vez más arraigado, de que no es así. No creo, por tanto, que la práctica habitual de Lucas en el resto del Tercer Evangelio y en Hechos pueda ser invocada para justificar procedimientos literarios de fondo en Lucas 1-2.

Tal justificación, por otra parte, no es necesaria.

El artificio literario en Lc 1,34 está suficientemente justificado, según creo, por la presencia evidente del esquema viejotestamentario de anuncios previos en el relato de las dos anunciaciones (Lc 1,5-25 y 26-38).